



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Construyendo comunidades, géneros, tiempos, espacios y memorias de los/as bolivianos/as en Ushuaia

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Ana Inés Mallimaci Barral

Dora Barrancos, dir.

Juan Carlos Garavaglia, dir.

Verónica Giménez Beliveau, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2010

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



MG. ANA INÉS MALLIMACI BARRAL

**CONSTRUYENDO COMUNIDADES. GENEROS,
TIEMPOS, ESPACIOS Y MEMORIAS DE LOS/AS
BOLIVIANOS/AS EN USHUAIA.**

**TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTORA EN
CIENCIAS SOCIALES**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNIVERSIDAD DE
BUENOS AIRES /
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES DE
PARIS.**

DIRECTORES :

DRA. DORA BARRANCOS

DR. JUAN CARLOS GARAVAGLIA

CODIRECTORA:

VERONICA GIMENEZ BELIVEAU.

BUENOS AIRES

2010

Resumen:

El objetivo principal del trabajo de investigación que conforma la tesis de doctorado es comprender las lógicas subyacentes en la construcción de las comunidades migrantes organizadas por los y las bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia.

El tema de la investigación ubica el trabajo en la larga tradición de investigación sobre los movimientos migratorios en la Argentina, específicamente aquella realizada sobre las migraciones regionales. En este sentido, los migrantes bolivianos constituyen hoy el segundo grupo nacional entre los extranjeros residentes en la Argentina. Su importancia cuantitativa y su presencia creciente en los grandes centros urbanos han generado una importante producción científica sobre la materia desde múltiples perspectivas. Asimismo, a principios de los 80 comienza a vislumbrarse un “stock” de población boliviana al sur de la provincia de Buenos Aires. En Ushuaia el asentamiento coincide con la explosión demográfica que experimentó la ciudad como resultado de las políticas de promoción industrial generadas desde el Estado nacional.

En la configuración del caso elegido se entrecruzan la historia migratoria Argentina y de Bolivia, la historia patagónica y, específicamente, de Ushuaia especialmente en lo referido a las gramáticas de la diversidad propias de la Nación Argentina y el modo en que se ha reconfigurado en la ciudad austral. De esta manera, no se trata, únicamente, del análisis de la experiencia de un grupo migrante sino de una reflexión sobre las dinámicas de exclusión e inclusión generadas en el territorio nacional para quienes son marcados/as como “extranjeros/as” a lo que se les suma marcar raciales que vuelven difícil su reconocimiento como parte integrante del todo nacional y sus especificaciones genéricas y de clase.

En este sentido, uno de los resultados de la investigación es el reconocimiento que el camino para comprender las lógicas desde las cuales se construye la sociabilidad boliviana a partir de las prácticas de los y las migrantes en Ushuaia debe incluir necesariamente las siguientes dimensiones: los contextos productores de sentido nacionales y locales que funcionan como limitaciones y recursos disponibles para las prácticas, las experiencias de movilidad presentes en las trayectorias migratorias analizadas que reconfiguran por fuera del canon clásico de la sedentariedad las relaciones con los territorios y los significados y sentidos construidos por los/as migrantes. Lo local y lo transnacional se imbrican en sus efectos como marco de comprensión del caso analizado.

Asimismo, la agencia de los y las actores construye prácticas y significados por sobre esta herencia material y simbólica produciendo un tipo de “comunidad” y “sociabilidad” boliviana cuyo funcionamiento responde tanto al contexto como a mecanismos propios y coyunturales. En este aspecto, la investigación define como central para comprender las formas tomadas por la sociabilidad boliviana en Ushuaia las estrategias en pos de generar respetabilidad y legitimidad para una la presencia, pero sobre todo, una permanencia boliviana en la ciudad. En este camino se establecen fuertes estratificaciones dentro del propio “espacio boliviano” vinculadas sobre todo a las relaciones y representaciones de género y la construcción de credenciales de éxito que explican las posiciones (desiguales) ocupadas en este espacio.

Abstract:

The main objective of this research work that conforms the thesis, is understanding the underlying logics of migrant's communities construction organized by Bolivians in Ushuaia city.

The research's theme places this work in the Argentinean long research tradition of migratory movements, specifically in the one achieved about regional migrations. So, Bolivian migrants today compose in Argentina the second national group of resident foreign people. Their quantitative importance and their growing presence in grand urban centres have generated an important scientific production about the subject in different perspectives. Likewise, during the first years of the 80's a “stock” of Bolivian population can be perceived in the south of Buenos Aires province. In Ushuaia the settlement matches with the demographic explosion that the city experimented as a result of National State industrial promotion policies.

The assembling of the chosen case interlaces Argentinean's and Bolivian's migratory histories, Patagonia's history and specifically the history of Ushuaia in a particular reference to Argentinean's Nation own diversity grammars, and the way that this last was reconfigured in the austral city. So we are not only talking about the analysis of a migrant group experience but a reflection upon exclusion and inclusion dynamics produced in the national territory by those who are marked as “foreign” adding racial marks that become difficult their acknowledgement as integrants of a national group with their gender and class specificity.

So that, one of this research result is the acknowledgment that the path to understand the logics that construct Bolivian sociability as from Ushuaia migrants' practices necessarily must

include the following dimensions: the producer contexts of national and local sense that works as an available whole of limits and resources for the social practices, the mobility experiences present in analysed migratory trajectories that re-configure (far from the classical cannon of what is sedentary) relationships with territories and meanings and senses constructed by the migrants. What is local and what is transnational overlap their effects as a comprehensions frame for the analysed case.

In the same way, endeavour of the actors construct practices and meanings over the material and symbolic inheritance producing a kind of Bolivian “community” and “sociability” of which performance responds as much to the context as to proper and circumstantial mechanisms. In this aspect the research defines as a central topic to understand the forms taken by the Bolivian sociability in Ushuaia the strategies to generate their presence respect and legitimacy, but specially, to achieve a Bolivian permanence in the city. In these circumstances a strong social stratification is established inside the proper “Bolivian space” specially linked with gender relations and representations and with the construction of success credentials that explain the (unequal) positions occupied in this mentioned space.

Índice

Introducción

9

Puntos de partida

21

1. Antecedentes de la investigación

21

1.1 Principales perspectivas teóricas en el estudio de las migraciones

21

1.2 Movilidad y temporalidad. Nuevos paradigmas sobre las migraciones

23

1.3 Miradas generizadas sobre las migraciones

1.4 Estudios migratorios en la Argentina

36

41

2. Presentación de la investigación

47

2.1 Algunas notas metodológicas

2.2 Presentación del campo

47

49

3. Escenarios y contextos, pasados y presentes

61

3.1 Ushuaia y la Patagonia. Localizando la historia

3.2 La dimensión migratoria. De bolivianos/as en Ushuaia y Tierra del Fuego

61

79

3.3 La Nación Argentina. Historia de inclusiones y exclusiones

90

PRIMERA PARTE

Reflexiones sobre las formas y el sentido de la inmigración

101

4. Análisis de trayectorias migratorias. Los movimientos y sus sentidos	102
4.1 Migrando hacia la Argentina. La obviedad de los destinos	104
4.2 Narrativas migratorias. Diferentes modos de ser migrantes	113
4.2.a Migraciones colectivas	115
4.2.b Movimientos personales	125
5. Las trayectorias migratorias. Experiencias de movilidad y llegadas a Ushuaia	131
5.1 Las formas del migrar. Experiencias históricas de movilidad	131
5.2 Las formas de las llegadas a Ushuaia	139
5.2.a. Dos modos de generación migratoria. Los pioneros y sus cadenas	140
5.2.b. Segunda generación: mediaciones en la migración	151
SEGUNDA PARTE	161
Las formas de las permanencias. De racializaciones, discriminaciones y tácticas legitimadoras	
6. Las lógicas de la discriminación	161
6.1 Bolivianos/as en el relato nacional. ¿Es una cuestión de cuerpos?	161
6.2 Significados de la discriminación. Lecciones de la etnificación de la diferencia	164
6.3 Los/as bolivianos/as en Ushuaia: integraciones laborales y exclusiones simbólicas	170

7. Construyendo comunidades	191
7.1 La comunidad como “necesidad”. Contornos y sentidos del espacio boliviano	191
7.2 Entre “devotos” y “patriotas”. Historia de la asociatividad boliviana en Ushuaia	210
7.3 Sentidos locales de lo boliviano. Lógicas identitarias en pugna	224
8. Estructuración de desigualdades en el espacio boliviano	237
8.1 Lenguaje y origen. Diferencias vinculadas al pasado.	244
8.2 Movilidad y estratificaciones locales. Diferencias vinculadas al presente	261
8.3 Relación con el movimiento y el territorio	270
Conclusiones	284
Bibliografía	308
Apéndice	
Tablas Estadísticas	
1) Radicaciones otorgadas 1992 / 2005	322
2) Datos de migrantes en Argentina y Tierra del Fuego	322
3) Datos poblacionales de Ushuaia	325
Tablas metodológicas	
1) Conformación final de la muestra	326
2) Línea de tiempo	329
Mapas	
1) Tierra del fuego	330
2) Mapa turístico	331
3) Ubicación zona boliviana	331

Agradecimientos

La tesis es un producto de largos años de trabajo, reflexiones, dudas, indecisiones, enamoramientos y desenamoramientos. En este camino se multiplican los rostros y palabras que desearía agradecer por permitirme continuar y, lo más importante, finalizar el proyecto de un doctorado atravesado por situaciones y eventos externos. Solo mencionaré aquí a algunas personas e instituciones quedando en deuda con el resto de personajes anónimos y no tanto que me han acompañado.

En primer lugar, agradezco profundamente a mis directores sin quienes esta tesis nunca hubiera visto a la luz. Sus sugerencias, consejos y alientos fueron soportes fundamentales.

A la Universidad de Buenos Aires y la Écoles des hautes études en sciences sociales, dos universidades públicas que alientan la excelencia en sus programas de doctorado. Especialmente al CERMA y al IIEGE y la totalidad de sus investigadores y personal administrativo.

Al CONICET por financiar la mayor parte del trabajo de esta tesis a través de su política de becas.

Al Ministerio de Educación y la Embajada Francesa cuyas becas me permitieron trasladarme a Paris para poder hacer de la cotutela una experiencia enriquecedora.

A todos y todas con quienes compartí seminarios y congresos cuyas críticas y comentarios me orientaron a pensar de manera renovada mi propio trabajo.

A mi familia fueguina, por hospedarme reiteradamente.

A mis padres y hermanas por su presencia constante.

A mis hermosas dos hijas, concebidas junto con la tesis, que alegraron y alegran mis días.

A Martín, por su amor, su todo y sus siempre.

Finalmente, agradezco especialmente a todos y todas las personas que he entrevistado en la ciudad de Ushuaia, por brindarme su tiempo e historias y mostrarme fragmentos de su vida. Son sus palabras y experiencias la materia prima de este trabajo

Introducción

Relato de una investigación

¿Cómo introducir los resultados de una investigación? Si se trata de presentar los resultados escritos del largo proceso que implica hacer una investigación me parece apropiado introducir a los lectores explicitando las bifurcaciones, los retrocesos y avances, las transformaciones que este trabajo de investigación generó en el proyecto primario que le dio inicio. En este camino ha cambiado el propio objeto de la investigación, el tema, su contexto y la selección de los casos. No se trata de traducir las inevitables transformaciones de intereses, ideas y deseos que en un periodo de varios años de trabajo se producen en quien investiga, sino de los desvíos que el propio camino trazado por la investigación obliga a realizar. Esta obligación solo se siente y se entiende si el/la investigador/a está dispuesto a hacerlo. Como los migrantes, el viaje y el movimiento nos transforman, solo se trata de poder percibir las modificaciones y convertir los desvíos en nuevos avances.

Estas disposiciones previas se relacionan con elecciones anteriores al trabajo de investigación propiamente dicho. En palabras de Pierre Bourdieu es obligatorio para un sociólogo hacer referencias filosóficas *“forma parte del trabajo científico hacerse preguntas sobre la naturaleza misma de la mirada científica”*. (Bourdieu 1994: 17).

Debe reconocerse y hacerse práctica la convicción de que la actividad científica, aun en las ciencias que se basan en la actividad empírica, supone el reconocimiento de ciertos supuestos ontológicos, gnoseológicos y metodológicos que no son más que respuestas no explicitadas a algunas de las preguntas que la ciencia no se plantea (Piovani 2001: 2). Siempre se suponen determinadas concepciones sobre la realidad y lo conocible que conforman una base “no discutible” que sostiene el edificio de la actividad científica toda.

Un aspecto fundamental de mis convicciones previas tiene arraigo en el feminismo y sus aportes a la sociología de la ciencia en tanto mirada desnaturalizadora de saberes previamente y hegemónicamente cristalizados (las principales características de la perspectiva

metodologica feminista han sido trabajadas en mi tesis de maestría, Mallimaci Barral 2006). Partiendo de estas premisas concibo a la investigación como un proceso continuo de reflexividad. Nuestra entera personalidad, los valores, las características corporales y las posiciones teóricas forman parte inevitable de la construcción del objeto y del campo de investigación (Letherby 2002). Asimismo, la aplicación del feminismo como teoría crítica implicaba desconfiar de los supuestos sacralizados en las dos perspectivas que intentábamos poner en dialogo: las teorías migratorias y el propio feminismo.

Por otra parte dentro de las tradiciones sociologicas, me encuentro cercana a las visiones teórico-metodológicas que valoran la perspectiva de los actores. De este modo, más que la construcción a-priori de algunos indicadores sobre los cuales valorar el grado y sentido del impacto de las experiencias migratorias, el proyecto se centró en las propias valoraciones y significaciones de los actores y actrices en juego. En este sentido, retomo la tradición interpretativa en las ciencias sociales que considera que lo/as sujetos/as producen, de modo condicionado, practicas con sentido que no se reducen a ser expresiones de estructuras que los afectan de modo exterior. Sólo por tomar a dos de los autores con mayor repercusión contemporánea en la teoría sociológica, sigo a Anthony Giddens (1991) cuando plantea que los actores y actrices sociales producen la vida social en función de marcos de significado que organizan sus experiencias mientras que sostiene la doble condición de las estructuras en tanto generadoras de limites y recursos. Según Bourdieu (1994) las prácticas sociales están condicionadas por la percepción del mundo y los límites impuestos por el “habitus” que constituye activamente la relación con el mundo. Bourdieu considera que el mundo social está constituido por las prácticas generadas por los habitus que, a la vez, expresan el mundo social objetivo internalizado en los actores. Se trata de considerar al mundo social como provisto de sentido de y por quienes lo producen y lo reproducen.

Los supuestos generales y fundacionales de los feminismos y la tradición interpretativa en las ciencias sociales atraviesan el conjunto del trabajo de investigación, desde la generación de la primer idea rectora, hasta el trabajo de campo y el análisis propuesto. Las transformaciones producidas en los objetivos y tema centrales de la investigación no afectan este conjunto de supuestos sino que, por el contrario, expresan su presencia. Ha sido la reflexividad conciente y constante sobre lo trabajado y la relación entre los supuestos y la construcción del dato empirico y la valoración de la perspectiva de los actores lo que ha conducido y permitido las modificaciones y la construcción del objeto final de análisis presentado en esta tesis.

El proceso de investigación se concibió desde el inicio como constituido por múltiples y variados caminos que no siempre se inscriben en la imagen del proceso lineal y ascendente expresado en los proyectos tradicionales de investigación. Coincidió con Guber (1991) cuando sostiene que el diseño general de una investigación es un bosquejo que necesariamente se verá alterado a medida que se desarrolla la misma aun cuando no siempre quede reflejado en reelaboraciones teóricas. Así, los conceptos y categorías de partida pueden convertirse en reificaciones que obturan el proceso de conocimiento si no se está “*dispuesto a dejarse cuestionar y sorprender, a contrastar y reformular sus sistemas explicativos y de clasificación a partir de lo observado*” (Guber 1991: 79).

La constante reflexión sobre las experiencias vividas en el campo permite, en el caso que sea necesario, reorientar el proceso de construcción de datos para aprovechar los recursos que efectivamente están disponibles en el campo (Frederic 1998). Se puede así concebir un proyecto construido desde la teoría y desde campo como dos momentos de un único proceso reflexivo.

Proyecto originario¹

Entusiasmados/as por el desafío que supuso la introducción de los estudios de género en los temas migratorios y ante las evidentes ausencias sobre el tema en la mayor parte de los estudios migratorios de nuestro país, fuimos varias/os las/os investigadores que nos propusimos comprender las migraciones recientes y antiguas en la argentina desde la “perspectiva de género”.

Los trabajos que forman parte del corpus teórico disponible como antecedente de la cuestión suelen tomar como objeto de investigación las relaciones de género a lo largo del movimiento migratorio (pueden verse resúmenes de los principales autores en Juliá 1998; Mallimaci Barral 2005; Martínez Pizarro 2003). En estos casos, las investigaciones se sitúan en los contextos pos migratorios y las relaciones de género se configuran como dependiente de las migraciones. Los resultados suelen evaluar las transformaciones que los desplazamientos y posterior permanencia generaron en los sentidos y prácticas de género vividas y experimentadas por las mujeres migrantes. De esta manera, se ha ido generando el supuesto de que analizar las migraciones desde una perspectiva de “género” supone la evaluación de la mayor o menor opresión sufrida por las mujeres que viven la experiencia

¹ Parte de estas reflexiones fueron publicadas en la revista digital del CEA en el año 2009 (ver Mallimaci 2009)

migratoria, temática dominante en los análisis realizados en el mundo anglosajón. De esta manera, la inclusión de la dimensión genérica del proceso migratorio condiciona la construcción del objeto de indagación.

Basándome en estos trabajos, elaboré un proyecto de investigación en el marco de mi admisión al doctorado en ciencias sociales (UBA) cuyo principal objetivo era analizar las posibles relaciones entre el desplazamiento migratorio y las relaciones de género entre las y los migrantes de origen boliviano en nuestro país. Algunos de los trabajos que hacían referencia sobre esta temática (Balán 1990; Barrancos 2003; Benencia y Karasik 1995) daban cuenta de una autonomía de origen que no era necesariamente revalidada en los contextos de residencia actuales. Por el contrario para otros (Caggiano 2003), la experiencia migratoria modificaba las relaciones y la propia identidad de género hacia una mayor autonomía y valorización de lo femenino. Sin embargo, la propia experiencia de investigación sobre la comunidad boliviana derivó en un proceso reflexivo de constante comparación entre el material de campo y los supuestos teóricos presentes en los estudios sobre migración y género que terminaron por modificar el tema central de la investigación. Las categorías de análisis que fueron emergiendo resultaron disonantes con los supuestos que sostenían la construcción del objeto de investigación. Las tensiones con las definiciones a-priori establecidas aumentaron de tal modo que no era posible continuar la investigación sin reflexionar y trabajar sobre ellas.

En términos generales, los trabajos sobre el impacto de las migraciones en las relaciones de género suponen metodológicamente la posibilidad de aislar la “causa migratoria” o el atravesamiento de fronteras; visiones clásicas sobre los desplazamientos migratorios que los suponen excepcionales, únicos y unidireccionales; la construcción de la mujer migrante “autónoma” como tipo ideal de las migraciones feminizadas; la consieración del empleo como fuente de autonomía y “salida” del mundo doméstico y la división público-privado en clave occidental. Ninguna de estas características surgía en el análisis sobre el material construido en el trabajo de campo a partir de las entrevistas y observaciones realizadas.

Paralelamente, al comenzar el trabajo empírico pude comprobar que las personas entrevistadas se clasificaban y, sobre todo, eran clasificadas como miembros de un mismo grupo “los bolivianos/as en Ushuaia” cuya consideración era central para comprender sus experiencias como migrantes. En este sentido, al llegar a la ciudad me enfrenté con la existencia de un espacio de sociabilidad “boliviano” en conformación a partir del cual se identificaban “todos/as” aquellos/as nacidos/as en Bolivia y algunos/as de sus hijos/as

argentinos/as. En este sentido se trataba de un fenómeno similar al que había descripto Alejandro Grimson para Buenos Aires donde a partir del reforzamiento del eje nacional como espacio identitario que “subordina las identificaciones y distinciones de etnia, clase y región que existían en Bolivia a una etnicidad definida en términos nacionales” se definía una “bolivianidad” conformada en relación y negociación constante a las realidades locales (Grimson 1999: 167, 178).

Mis informantes claves y los primeros acercamientos al campo daban cuenta de que era necesaria la interpretación de esta nueva matriz, deudora de historias locales, colectivas y particulares, si se deseaba comprender las experiencias de vida generizadas de los/as migrantes bolivianos.

Entonces, por un lado no existía en las trayectorias migratorias analizadas un único movimiento que pudiera, objetiva y subjetivamente, ser analizado como línea divioria a partir de la cual “medir” o “evaluar” las supuestas transformaciones en las relaciones de género ni tampoco mis entrevistadas expresaban el ideal de “mujer migrante trabajadora” cuya presencia reflejaban los trabajos claves sobre las migraciones y las relaciones de género sino que se trataba, sobre todo, de mujeres y varones que migraban en y por proyectos familiares. Asimismo, las mujeres entrevistadas construían su subjetividad atravesadas por la dimensión productiva: “trabajar” no era una “salida” o “encuentro” que producían las migraciones. Por otra parte, se hizo evidente la necesidad de conocer en profundidad las situaciones de género locales y “originarias” si se pretendía comparar las situaciones actuales con las pre-migratorias, objetivo que demandaba un traslado a las ciudades bolivianas y un trabajo de campo que escapaba a las posibilidades y recursos de la investigación propuesta. Los supuestos sobre el que descansaba el objeto de la investigación no se cumplían. Era necesario reconducir el proyecto originario hacia nuevos horizontes.

Al mismo tiempo que se refutaban presupuestos, el trabajo de campo generaba nuevas categorías sobre la experiencia migratoria ancladas en el “espacio boliviano”. Se fue haciendo evidente que si parte de nuestro objetivo era comprender las relaciones de género entre los/as migrantes y analizar las diferencias entre las experiencias de varones y mujeres era necesaria la reconstrucción e interpretación de la comunidad boliviana en Ushuaia.

De este modo, decidí transformar el objeto principal de la investigación, sin abandonar el propósito de realizar interpretaciones basadas en las diferencias de género. Tal como será desarrollado en profundidad en el capítulo segundo de la tesis, el objeto central del análisis es ahora *comprender las lógicas subyacentes en la construcción de las comunidades migrantes organizadas por los y las bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia y su vinculación*

con las trayectorias migratorias experimentadas por sus miembros. Para ello deberán reconstruirse los procesos que han constituido y siguen constituyendo la “comunidad boliviana” como un espacio social y local nodal para las experiencias migrantes de varones y mujeres. Asimismo, se vuelve central el análisis de los desplazamientos migratorios en sus formas y sentido para comprender la relación de los movimientos con las formas de sedentariedad y territorialización.

Organización de la Tesis

El trabajo de investigación se presenta organizado en tres apartados generales. El primero, que hemos denominado “puntos de partida”, una primera parte donde se inscriben las reflexiones sobre las formas y los sentidos de las inmigraciones y la segunda y última parte dedicada a las formas de las permanencias donde se abordan temas relacionados con las racializaciones, discriminaciones y tácticas legitimadoras. En los apéndices se encontrarán tablas estadísticas y analíticas, el resumen de la muestra y mapas y fotografías referenciadas en el cuerpo de la tesis.

Al escribir cada capítulo se tuvo siempre en cuenta el objetivo final del trabajo de investigación y es a partir de ello que fueron elegidas las temáticas abordadas. En este sentido, el apartado relacionado con “los puntos de partida” se comprende como tal únicamente si se tiene en cuenta el resultado completo de la investigación y los vaivenes del trabajo de análisis, sin embargo por una cuestión de formas narrativas he decidido ubicarlo al inicio del trabajo. Cada uno de estos ensayos bibliográficos serán antecedentes y marcos de análisis necesarios para la construcción de las principales conclusiones de la tesis.

Luego, he dividido la sección analítica en dos grandes temáticas: la primera referida a la movilidad que se introduce en la teoría migratoria propiamente dicha. Esta sección tiene un interés en si misma al permitir discutir categorías clásicas de la teoría migratoria y presentar las experiencias migratorias de los y las migrantes bolivianos/as. Sin embargo, también conforman un elemento central a tener en cuenta a la hora de comprender las formas de permanecer y vivenciar en tanto migrantes bolivianos en la ciudad de Ushuaia. En la segunda y última parte, serán trabajadas las formas de la permanencia de los/as bolivianos/as en Ushuaia, es decir las repuestas a los interrogantes principales de la investigación.

De esta manera, se trata de una organización acumulativa²² que presenta los razonamientos que sostienen el análisis presente en esta investigación: sin las lecturas previas no sería posible analizar ni comprender el nudo central del trabajo presentado en la segunda y última parte.

El primer capítulo sobre los antecedentes de la investigación tiene como principal objetivo presentar las diferentes categorías teóricas a partir de las cuales fue estructurado el trabajo analítico. Se inicia con la reconstrucción de los antecedentes existentes sobre el tema y la población elegidos para la tesis, es decir, los trabajos realizados en nuestro país sobre la cuestión migratoria, especialmente aquella limítrofe. Luego, se exhiben las perspectivas desde las cuales se suele investigar la temática migratoria. Primero, se describe de manera resumida lo que se denomina la visión “canónica” sobre las migraciones, para luego mostrar en los apartados 1.2 y 1.3 aquellos aspectos que a mí entender son sus principales desafíos y configuran el actual campo de los estudios migratorios. Por un lado, aquellos relacionados con las nuevas formas migratorias desde los cuales se proponen categorías originales sobre el movimiento y la sedentariedad, la relación con los Estados Nacionales y, a partir de ello, las formas de permanecer en las sociedades de destino. Y por otro, los principales lineamientos que los estudios de género han introducido para la definición y comprensión de las migraciones contemporáneas. Sostendré que las categorías de percepción y de corte analítico que los estudios de género han desarrollado resultan imprescindibles para el análisis que me propongo. En el punto 1.4 se presentan los principales trabajos realizados sobre la migración boliviana en nuestro país.

En el segundo capítulo detallo los planteamientos metodológicos que guiaron el origen de la investigación en cuanto a las técnicas de construcción de datos seleccionadas, muestreos elegidos, población escogida y perspectiva metodológica incluida. Por otra parte, se indican las modificaciones que debieron realizarse en el curso de la misma, que alcanzan tanto al tema general como al contexto y población seleccionada. Como parte de esta reflexión, se incluyen los efectos principales de la intervención de la investigadora sobre las prácticas analizadas.

²² Lo cual no expresa de ninguna manera el recorrido real del análisis mucho mas caótico y conflictivo, con permanentes ideas y vueltas entre los contextos, las historias, la teoría y el campo.

En el capítulo tercero se incluyeron los contenidos principales de los “puntos de partida”. e trata de la descripción de marcos de sentido históricos que conforman el espacio de posibilidad de los fenómenos sociales estudiados. Se han incluido tres dimensiones diferentes que pueden comprenderse como parte nodal del contexto: la historia fueguina y patagónica, la historia de las migraciones bolivianas en nuestro país y los procesos históricos de construcción y realización de exclusiones e inclusiones presentes en el relato nacional. Si bien hubiera sido posible pensar estos apartados como capítulos diferenciados, preferí incluirlos como dimensiones de un mismo contexto, dado que, en un sentido analítico, será su lectura conjunta la que permitirá, luego, reconstruir el marco de posibilidades y condicionamientos que conforman la migración boliviana en Ushuaia. El caso analizado por esta tesis, se sitúa en la intersección de estos tres relatos históricos, que se solapan y convergen delineando los contornos que permiten construirlo como objeto de investigación.

La “primer parte” del trabajo analítico, como ya he señalado, contiene el análisis sobre las formas y los sentidos migratorios. Teniendo como principal recurso el análisis de las trayectorias migratorias presentes en los relatos de los y la entrevistados/as se construyen categorías relacionadas con los tipos de movilidad expresados por la trayectoria migratoria tanto en sus formas como en las significaciones producidas en torno a ellas.

En el capítulo cuarto, me concentré en el análisis de las representaciones elaboradas en las entrevistas sobre la “migración” en tanto acción histórica y personal, tal como se desprenden de los relatos. A partir de la reconstrucción de los significados compartidos sobre “la migración” se esbozan los contornos de una experiencia común relacionada con la historia de la “migración boliviana hacia la Argentina”, pero también la reconstrucción de las divergencias, en sus formas y sentidos, que presentan las trayectorias analizadas.

En un primer momento se recupera la relación con las “migraciones” que los y las entrevistados/as tenían antes de migrar. Luego, el análisis se centra en las diferentes modalidades bajo las cuales las trayectorias son narradas en las entrevistas. He definido una tipología de las trayectorias a partir del cruce de dos dimensiones: la significación de la migración como un proyecto colectivo o individual, y el modo en que es justificada la realización de la disposición o la acción de migrar. Aquí es central la estructuración genérica de las migraciones, que condiciona las posibilidades de significación para mujeres y varones. Los modos narrativos son enunciados performativos sobre las expectativas migratorias en relación con el lugar ocupado en el espacio familiar y con lo productivo en su articulación con el espacio doméstico.

En el quinto capítulo, el foco de análisis se desplaza hacia las experiencias históricas de movilidad acumuladas por los y las entrevistados/as a lo largo de su trayectoria migratoria e incluso, antes de ellas. Si el análisis anterior se basó en los significados, aquí la centralidad del trabajo está elaborada a partir de las “formas migratorias” y el “tipo de circulación” realizados por los y las bolivianos/as que residen en la actualidad en Ushuaia. La dimensión formal refuerza la percepción de la presencia entre los y las entrevistados/as de una memoria histórica de movilidad que predispone las formas de percepción actuales de los/as migrantes.

A partir de la recuperación del movimiento como elemento central de las trayectorias, se inicia la reconstrucción sobre las modalidades efectivas de la llegada de bolivianos/as a la ciudad. Basándonos en los diferentes mecanismos que hacen posibles y estructuran los desplazamientos hacia la ciudad, diferencié entre los “pioneros” y los/as no pioneros/as (usan cadenas y redes), categorías que también son utilizadas como criterios de clasificación de los residentes en la ciudad y por los/as propios actores/actrices en su vida cotidiana.

Como parte central del análisis se trabaja en la desconstrucción de ciertas dicotomías elaboradas por las teorías migratorias que afectan especialmente la elaboración de un discurso científico sobre las mujeres migrantes. Su crítica permite una comprensión diferente de los desplazamientos migratorios, tanto de aquellos realizados por varones como por los efectuados por mujeres.

En la segunda parte de la tesis se retoma el análisis sobre las formas de las permanencias. Básicamente se recorren las lógicas de sociabilidad practicadas por los y las migrantes que se radican en Ushuaia.

Si en la primera parte se puso el acento en las movilidades, estos capítulos se refieren a los modos de generar permanencias por parte de sujetos con historias móviles y un contexto marcado por las transitoriedades.

Los capítulos están encadenados de manera tal que se comienza construyendo el contexto de sentido fueguino, enfatizando sus lógicas de exclusión que afectan a los y las migrantes bolivianos/as. Luego se prosigue analizando parte de las respuestas generadas por los/as migrantes, especialmente en forma de construcción de comunidades. Bajo este tópico enfatizo el trabajo sobre las diferentes funciones de la comunidad y los sentidos identitarios en pugna. Para finalizar, analizo los ejes de estratificación generados y reproducidos por los/as migrantes en estos espacios que son significados como propios.

En el capítulo seis se recupera parte de la discusión iniciada en el punto 3.3, en el que el Estado y sus fronteras se hacen presentes en el análisis a partir de las formas nacionales de construcción de la otredad. Estar y permanecer en la Argentina significa necesariamente enfrentarse con esta historia y ser clasificado/a por el sistema de categorías sobre la “otredad” y “mismidad”, marcas que se adicionan a la de “extranjero/a”. Existen diferentes formas de ser extranjero/a, tanto por las normativas nacionales –que fragmentan los tipos de permanencia– como por el tipo de espacio simbólico al que estas presencias son incorporadas.

Me centraré aquí en el lugar que los/as bolivianos/as pueden ocupar en este relato nacional hegemónico, enfatizando que su construcción como alteridad se basa mucho más en mecanismos de “racialización” que de “etnificación” de la diferencia. Las materialidades del cuerpo se imponen a las dimensiones culturales.

En una segunda parte, analizaré brevemente algunas de las herramientas teóricas que permiten comprender este tipo de relaciones de discriminación en la que los/as bolivianos/as se sitúan en nuestro país.

Por último, el apartado central del capítulo es aquel en el que intentaré localizar el análisis sobre las construcciones de alteridad y su vinculación con relaciones discriminatorias. Es decir, examinaré las formas nacionales de diversidad y las representaciones sobre lo boliviano en Ushuaia. Para ello analizaré las formas locales de las “gramáticas de la diferencia”, especialmente en lo relativo a la definición de lo nacional y lo extranjero, lo propio y lo extraño. Será central por la historia fueguina observar las categorías nodales que impregnan toda tipología utilizada para clasificar a los/as fueguinos/as: la temporalidad y la permanencia de las residencias. A partir de ello, la relación con los/as bolivianos/as es ambigua y dual: por una parte se legitima la presencia a partir de la definición de una inmigración boliviana de “trabajo” (vinculada a la construcción), pero por otro lado esto conlleva el supuesto de su “transitoriedad”. Serán entonces las permanencias bolivianas deslegitimadas a partir de recursos que retoman las formas de concebir la alteridad tanto en el nivel nacional como local.

En el séptimo capítulo, y después de un capítulo basado en el análisis de prácticas y discursos donde los bolivianos y las bolivianas funcionan en tanto “objetos” de prácticas ajenas, me interesa en esta sección, por el contrario, trabajar con las prácticas y estrategias de los y las migrantes. Las memorias colectivas sobre Ushuaia y Argentina condicionan las posibilidades de “integrarse” o definirse como “extranjero”. Sin embargo, sobre estas limitaciones (o posibilidades), las colectividades de inmigrantes pueden elaborar diferentes

estrategias que, por una parte, informan sobre el contexto, y por otra, permiten visualizar los márgenes de acción posibles en el uso de representaciones vigentes.

Las primeras prácticas que me interesa recuperar son aquellas relativas al proceso de constitución de una “comunidad boliviana” y un “espacio boliviano”. Sin duda uno de los cambios centrales que se vislumbra a partir de los relatos de vida recolectados es la constitución, en un lapso relativamente breve, de un espacio “propiamente boliviano” en la ciudad. Con ello se hace referencia a las dos instituciones creadas por los/as migrantes, pero también –y sobre todo– a la presencia de barrios conocidos como “bolivianos”, circuitos propios en la ciudad, en una época un boliche de y para bolivianos/as, radios “bolivianas”, imágenes de virgen “bolivianas”, institucionalización de una festividad “boliviana” en que miles de personas se reapropian del espacio público y, especialmente, de una sociabilidad y redes “bolivianas”.

En un primer momento se responden una serie de interrogantes surgidos en la propia práctica de investigación: ¿Por qué los/as bolivianos/as en Ushuaia deciden constituir asociaciones bolivianas? ¿Qué significados toman en esta ciudad? ¿Qué relación tienen con el hecho de ser bolivianos o con el hecho de estar en Ushuaia?

El análisis prosigue presentando la historia de las dos instituciones asociativas construidas por los/as bolivianos/as como signos más visibles de la presencia y permanencia en la ciudad de Ushuaia, aun cuando no agoten las posibilidades de sociabilidad en la ciudad: la asociación de residentes Simón Bolívar y la asociación de devotos de la virgen de Urkupiña. A partir de allí se irá delineando los significados de la “comunidad boliviana” que las asociaciones construyen: la comunidad como signo de permanencia; la comunidad como estrategia de respetabilidad; la comunidad incluyente y la comunidad excluyente.

Por último, es posible identificar diferentes discursos sobre lo boliviano que circulan en el “espacio boliviano”. Se trata de construcciones ideales realizadas en y por el análisis, destacando los aspectos sobresalientes del discurso en relación con la definición del contexto, de la inmigración y de lo boliviano. En la realidad, suelen estar entremezclados y pueden formar parte del discurso de una misma persona, de acuerdo a la dimensión que se esté evaluando, o el/la interlocutor/a.

El objetivo del último capítulo (ocho) es demostrar que el espacio comunitario, como toda sedimentación de prácticas y sentido sociales, es necesariamente un espacio de desigualdad con marcas generizadas, sexualizadas, etnificadas y atravesadas por las pertenencias de clase. Es decir, si bien existe un espacio boliviano producto de acciones tendientes a crear un “nosotros”, quienes lo construyen y constituyen lo hacen desde

diferentes posiciones basadas en sistemas de legitimaciones que se expresan en el producto de sus prácticas. Se identifican así algunos ejes estratificadores que operan significativamente entre los y las bolivianos/as en Ushuaia. Pero estos ejes no deben comprenderse como exclusivamente operativos para los bolivianos. Como en todas las prácticas de migrantes que pueden analizarse, suelen combinar elementos relacionados con estratificaciones propias del país de origen, con el espacio local en el que las prácticas se instituyen y con el hecho de ser migrantes.

Los ejes trabajados son: el origen (en términos de distinciones étnicas y raciales), las distinciones genéricas, de clase y las credenciales vinculadas con el lenguaje.

Dejo aparte, por su importancia en el contexto de lo trabajado en esta tesis, las estratificaciones relacionadas con la movilidad que se expresan en diferentes modos de (re) territorializar el espacio fueguino. Se definen dos tipos de migrantes: aquellos/as que se definen como “circulantes”, para quienes Ushuaia es una etapa temporal y, por el contrario, quienes conciben Ushuaia como el fin del movimiento. Como se verá, a pesar de la lógica común, esta diferencia no se relaciona con la edad del migrante ni con su etapa en el ciclo de vida sino, de modo positivo, con el establecimiento de “lugares” propios y afectivos a los cuales “volver”, y de modo negativo, con carencias que obligan a estrategias de circulación. Estas diferencias se expresan en variadas relaciones establecidas con el territorio y diversas posibilidades de construir identidades grupales.

Puntos de partida

1. Antecedentes de la investigación

1.1. Principales perspectivas teóricas en el estudio de las migraciones

El estudio de las migraciones ha tenido un lugar destacado en la academia, con un especial énfasis en la segunda mitad del siglo XX, años en los que los países dominantes del mapa económico y político mundial fueron escenario del arribo de migrantes de zonas empobrecidas como consecuencia de múltiples factores. Entre ellos, los que se destacan son un crecimiento rápido y sostenido de la economía, la descolonización, y los procesos de desarrollo emergentes en el tercer mundo. La comprensión de la migración como “problema” genera múltiples discursos públicos en los que es definida, aprehendida, defendida y controlada. El campo académico acompaña este proceso con la posibilidad que presenta un objeto como las migraciones que, en palabras de Abdalamek Sayad (1999), son un “fenómeno social total”, lo que permite su indagación y análisis desde múltiples perspectivas, atravesado por diferentes dimensiones del mundo social.

Trabajar con inmigrantes y sus inmigraciones supone siempre una reflexión sobre el espacio y el movimiento. La migración, en su definición mínima, expresa un desplazamiento realizado por personas a través de diversos espacios. Sin embargo, su utilización como categoría sociológica requiere algunas características adicionales; no se trata de cualquier movimiento.

En primer lugar, el entendimiento moderno y “científico” sobre la migración internacional presume un mundo organizado en Estados Naciones. Bajo esta condición, la migración necesita para existir el atravesamiento de algún tipo de frontera, pero esto no es aun suficiente para delimitar el concepto. La definición del movimiento calificado como “migración” supone además que quien se traslada le otorga un sentido específico a su desplazamiento en relación con los espacios que atraviesa. El movimiento articula un origen y la voluntad de “residir” (no importa por cuánto tiempo) en el lugar elegido como destino.

Han sido numerosos los enfoques teóricos propuestos para el abordaje de este proceso, y en todos los casos son maneras de definir a la “migración” como fenómeno social. La

primera teoría sobre la migración, y quizá la más influyente hasta la fecha (Arango 2000), es la que surgió de la economía neoclásica. Bajo este enfoque la emigración era considerada como el resultado de una distribución geográfica desigual de mano de obra y capital que reflejaba disparidades de ingresos y bienestar. La migración acarrearía la eliminación de las diferencias salariales entre los países, devolviendo el equilibrio perdido.

La versión micro de la teoría neoclásica explicaba la razón por la cual las personas respondían a las diferencias estructurales entre países o regiones y emprendían la migración. La decisión de migrar tomaba la forma de una disposición individual y razonada en base a una evaluación económica en pos de mejorar su bienestar. El actor, individual y racional, decidía inmigrar a partir de que el cálculo de sus costos y beneficios le otorgaba un diferencial netamente positivo (Blanco 2000; Massey, Arango, Graeme, Kowaouci, Pellegrino and Taylor 2000). Los migrantes eran aquí visualizados como individuos racionales y sin género.

En las décadas de 1960 y 1970, hubo críticas dirigidas a la teoría de la modernización y los estudios neoclásicos desde otros paradigmas, como la teoría de la dependencia y otros enfoques histórico-estructurales. Se partía de la constatación de que la evolución del capitalismo dio lugar a un orden internacional compuesto por un núcleo de países industrializados y un conjunto de países periféricos unidos por relaciones desequilibradas y asimétricas. El movimiento migratorio aparecía como respuesta a estos desequilibrios. Los migrantes ya no eran considerados de manera individual, sino grupalmente, en especial como miembros de una clase. Las mujeres migrantes formaban parte de la clase cuya mano de obra era sobrante en el país de origen y demandada en los países desarrollados. De este modo, para explicar los motivos de las migraciones debía considerarse la clase como categoría central, un grupo humano que aparecía homogéneo en su interior.

Sin embargo, han sido otras teorías relacionadas con la economía las que han tenido mayor aceptación, como críticas inspiradas en la economía neoclásica. Me refiero específicamente a las teorías del “mercado dual” que se sustentan en las críticas dirigidas a los modelos de decisión individual y micro de elección racional. Su principal exponente es Piore, que a fines de los años 1970 argumentaba que la migración internacional provenía de las demandas de “trabajo inmigrante” permanente, que son intrínsecas a las sociedades industriales modernas. La causa radicaba en la división de la economía en un sector primario de uso intensivo de capital y en un sector secundario de uso intensivo de mano de obra y baja productividad, lo que daba lugar a un mercado de trabajo segmentado. Los trabajadores locales rechazaban esos trabajos mientras que los trabajadores extranjeros de países de bajos ingresos, especialmente los temporarios y los que esperaban poder regresar algún día, estaban

dispuestos a aceptar esos trabajos (Massey et ál. 2000). De esta manera, la inmigración no es causada por factores que “expulsan” a los migrantes de sus países, sino por los factores atractivos ubicados en los países receptores. La explicación se sitúa en el nivel macro y sólo presta atención a las sociedades receptoras (Arango 2000).

Estas perspectivas descriptas rápidamente configuran en su conjunto lo que denomino la “visión canónica” sobre la migración, que ha dominado los estudios migratorios hasta hace algunos años. A pesar de sus enormes diferencias, comparten ciertos supuestos sobre el desplazamiento migratorio (excepcional, unilateral, asociado a lo laboral) que define con claridad una sociedad emisora y otra receptora, y los sujetos migrantes (sexualmente neutros aunque pensados casi siempre como varones, necesitados de integración / asimilación) que darán pie a las principales críticas elaboradas por los enfoques contemporáneos sobre las migraciones.

1.2. Movilidad y temporalidad. Nuevos paradigmas sobre las migraciones

La definición científica de un objeto llamado “migraciones” supone un movimiento que atraviesa espacios para concluir en una residencia. Por ejemplo, en su manual sobre las ciencias migratorias, Cristina Blanco define que “serán considerados migraciones los movimientos que supongan para el sujeto (...) un cambio permanente de residencia”; el fin principal consiste en diferenciar la migración de otros tipos de movimientos “transitorios” o que no impliquen “reorganización vital” e “interrupción de actividades previas” (Blanco 2000: 17). De modo similar, para Stephen Castles “la migración supone residir en el lugar al que uno se ha trasladado durante un mínimo de tiempo, por ejemplo seis meses o un año” (Castles 2000). El movimiento, para ser migración, implica en estas concepciones tradicionales el traslado entre dos residencias. A la movilidad espacial se le suma así una dimensión temporal relacionada con el sentido atribuido por quienes se movilizan.

Puede percibirse que tiempo y espacio, y sus múltiples posibilidades de relacionarse, conforman el núcleo básico de las reflexiones sobre las migraciones. No casualmente, las discusiones que actualmente desafían a la categoría tradicional de migración se centran, justamente, en redefinir esta relación.

Repensando el movimiento migratorio

En la última década se han ido consolidando nuevas perspectivas teóricas acerca de las migraciones. Un nuevo consenso emerge como un naciente paradigma, discutiendo las versiones “clásicas” del movimiento, el espacio y la temporalidad. Como he anticipado, tradicionalmente la migración internacional es conceptualizada como un cambio “duradero” de país de “residencia”. La migración sería el movimiento lineal que une (o separa) un espacio sociogeográfico de otro. Bajo esta perspectiva, el acto mismo de migrar es considerado un evento relativamente corto, transitorio, excepcional y episódico en la trayectoria de vida de los migrantes. (Así es definida la noción tradicional en Castles 2000; Pries 2001; Pries 2002). La sedentariedad es supuesta como norma; irse o llegar son prácticas definidas como excepcionales.

Las redes de migración

Si bien considero que las redes de migración son una categoría central de cualquier análisis migratorio –más que una “teoría” explicativa sobre sus orígenes–, muchos autores (Blanco 2000; Massey et ál 2000b; y Arango 2000) coinciden en presentarla como una forma de explicar las causas de la migración.

Dentro del campo de los estudios migratorios, y definida como categoría intermedia entre los individuos libres de restricciones de las teorías neoclásicas y la estructura sin sujetos, se ha propuesto el uso de las “redes migratorias”³ (Arango 2000; Devoto 2004; Massey, Arango, Graeme, Kowaouci, Pellegrino and Taylor 2000). Su utilización en los análisis migratorios le devuelve el protagonismo a los migrantes y sus decisiones, siempre condicionadas y entramadas socialmente. Las redes son comprendidas como condensaciones de lazos sociales, de relaciones interpersonales que vinculan a los migrantes con quienes permanecen en el lugar de origen, conformando “redes” a través de las cuales circulan personas, bienes simbólicos y materiales, otro tipo de recursos, e información.

Según Pries, las *redes sociales de migración internacional* están basadas en relaciones interpersonales de confianza (Pries 2002: 5). Su importancia en el análisis, según Devoto, se centra en dos cuestiones: el conocimiento de oportunidades (información), y ayuda para

³ Cabe aclarar que trabajo aquí con redes no coercitivas, es decir aquellas donde los actores que las movilizan o utilizan tienen algún grado de voluntad sobre el movimiento, aun cuando esa decisión esté impregnada por un contexto de limitaciones y limitantes.

emigrar y conseguir empleo (asistencia). Para el historiador, comprendiendo ambos procesos se podrá entender quién emigra, quién no, cuándo y a dónde, con mucha más precisión que apelando a correlaciones de variables macro (Devoto 2004: 124).

Usualmente, un migrante potencial tiene acceso a la información acerca de las posibles opciones y oportunidades actuales de empleo y de vida. La red de relaciones familiares, de amigos y de compadrazgo juega un papel central en la formación de la opinión del individuo y en los procesos de toma de decisiones. Por ello, para Pries las redes migratorias pueden reducir las áreas de inseguridad, o bien permiten calcular los costos y los riesgos antes de ser enfrentados (Pries 2002). Esta perspectiva, en la que la existencia de las redes migratorias “reduce” sustancialmente los costos potenciales de los desplazamientos, es sostenida también por Massey, Arango, Graeme, Kowaouci, Pellegrino and Taylor 2000. Sin embargo, como lo recuerda Devoto, las decisiones son siempre tomadas en contextos de carencia de información cierta y completa sobre las distintas alternativas. Lo que domina es la incertidumbre (Devoto 2004: 123).

De esta manera, en tanto categoría teórica su funcionalidad se basa en la posibilidad de explicar las causas de la migración (la probabilidad de migrar es mayor en donde existen y funcionan redes) y, especialmente, comprender los mecanismos que contribuyen a perpetuar el movimiento a través del tiempo. Para muchos autores, aun cuando las redes migratorias ayudan a explicar el incentivo a la migración, su interés central radica en su efectividad para explicar la perdurabilidad de los movimientos migratorios (Arango 2000; Blanco 2000; Castles 2000; Massey, Arango, Graeme, Kouaouci, Pellegrino and Taylor 2000). “El desarrollo de las redes sociales puede explicar que la migración continúe, con independencia de las causas que llevaron al desplazamiento inicial, por lo que son con frecuencia los mejores indicadores de flujos futuros” (Arango 2000: 42).

Un concepto cercano pero diferente es el de las “cadenas migratorias”. Según la geógrafa Claudia Pedone, puede entenderse por cadena migratoria a la transferencia de información y apoyos materiales que amigos, familiares o paisanos ofrecen a los potenciales migrantes para decidir o, eventualmente, concretar su viaje (Pedone 2004: 108). Las cadenas forman parte de estructuras mayores, más extendidas y relativamente afianzadas, que son las redes migratorias. Las cadenas migratorias representan teóricamente lo que suele aparecer en los testimonios como “llamados” de amigos/as, paisanos/as o familiares para llegar a algún lugar de destino. A diferencia de las redes, más amplias, suponen relaciones más cercanas donde la información y la asistencia circula por vías informales guiando las decisiones de las personas. Las cadenas explican que los co-migrantes suelen proceder de las mismas regiones

en sus países de origen (Devoto 2004). En el caso de mi investigación, explica la fuerte presencia de cochabambinos de Punata, Tarata y Cliza.

El uso extendido de las categorías de redes y cadenas ha hecho que otros autores planteen algunas limitaciones a su utilización y función en el análisis migratorio. De esta manera, la historiadora Nancy Green –que recupera la importancia de los conceptos, ya no tanto por su peso “explicativo” sino como expresión de una transformación de las miradas sobre los y las inmigrantes olvidados en las teorías economicistas– advierte que las “redes migratorias” no sólo funcionan como facilitadoras de los desplazamientos ni impactan positivamente en la vida de las y los migrantes. Pensar a las migraciones desde las redes permite considerar a los/as inmigrantes como agentes –actores en el sentido weberiano– que “usan” las redes para constituir sus desplazamientos, barrios y mercados, pero al mismo tiempo, puede conducir hacia análisis que omitan las restricciones impuestas por el mercado y los propios conflictos internos dentro de las comunidades (Green 2002). En este mismo sentido, Devoto tiene especial cuidado en aclarar que los problemas relativos a la difusión de la información y la asistencia no sólo posibilitan la emigración sino que, como parte del mismo proceso, la condicionan (Devoto 2004: 122). Los recursos disponibles en las redes no son distribuidos necesariamente de modo igualitario entre quienes las transitan. La acumulación de contactos e información estructura posiciones dentro de las redes generando relaciones de poder asimétricas. Por consiguiente, el análisis de las redes sociales y su funcionamiento necesita incluir las dimensiones de poder presentes en ellas, así como lo han hecho en sus trabajos Gregorio Gil (1997) y Pedone (2004) que, no casualmente, trabajaron con mujeres migrantes.

La mirada “transnacional”

Las teorías “transnacionales” sostienen su argumentación desafiando las nociones centrales de la visión tradicional sobre las migraciones. Como su nombre lo indica, el principal objetivo es reelaborar las categorías sobre las migraciones con un marco que supere o atraviese los espacios configurados como Estados Nacionales. Una de las autoras referentes de esta perspectiva “transnacional”, Sara Mahler, define el modelo clásico de movilidad como bipolar, en el cual, además de un tipo de movimiento, se supone un tipo de permanencia que implica que las personas que migran a un nuevo país, se instalan, asimilan y, en última instancia, abandonan los lazos con su hogar (Mahler 1999: 691). Concebido como modelo alternativo de migración, la “migración transnacional” es desarrollada por esta autora y por

muchos otros especialistas anglosajones. Existe consenso en marcar el origen del concepto en el trabajo de Shiller, Basch y Blanc, donde lo transnacional se define como el “proceso por el cual los inmigrantes construyen campos sociales para relacionar a la vez su país de origen y el país de asentamiento” (Basch, Glick Schiller and Blanc-Szanton 1992: 1).

El concepto de “*Transnacional*” tiene diferentes registros que puede referirse tanto a dimensiones de procesos sociales como a un conjunto específico de prácticas. En términos generales, su uso suele hacer referencia al establecimiento de lazos sociales por parte de los migrantes o sus instituciones que atraviesan bordes geográficos, culturales y políticos (Mahler: 692). Asimismo, la transnacionalidad supone que como efectos de estas prácticas que atraviesan las fronteras se constituyen campos o comunidades sociales transnacionales, entendiendo por ellos espacios no territoriales creados por los/as inmigrantes o sus instituciones “entre” las comunidades y naciones de origen y los países en los que se establecen. Se trata de espacios plurilocales y transnacionales (Pries 2002) que incluyen iniciativas económicas, movimientos políticos, eventos culturales e intercambios religiosos. Otro grupo de autores pone el acento en la constante expansión y consolidación de redes sociales “transnacionales”, que a diferencia de las redes clásicas, contienen flujos multidireccionales transformando “tanto las comunidades de origen cuanto las de destino” (Benencia 2004: 6; Portes 2002: 137,139).

Entre quienes utilizan este tipo de categorías, suele haber un consenso sobre la preexistencia de transformaciones en la migración internacional que requiere nuevos enfoques para su análisis y explicación (Pries 2002). Así, para Alejandro Portes lo transnacional es una dimensión novedosa de las migraciones, cuya aparición y consolidación se ven favorecidas por las tecnologías de comunicación y transporte que facilitan la salida de emigrantes y les permiten desarrollar un flujo continuo y bidireccional de información y recursos, transformando en el proceso tanto las comunidades de origen como los lugares de asentamiento en el exterior (Portes 2002: 138). Del mismo modo, según Robert Smith el elemento clave que distingue el período actual de las anteriores olas migratorias es la posibilidad de los migrantes de tener incidencia tanto en la comunidad de destino como en la de origen (Smith 1999). Ludger Pries a su vez subraya la existencia de una nueva forma de migrar que reemplaza a la lógica de *cambio de país para (sobre) vivir* por lógica de *vivir cambiando de país*. (Pries 2001: 56). Existirían entonces nuevas formas de migrar definidas por novedosas modalidades de relacionarse con los territorios. Diferentes espacios se ven conectados por el desplazamiento de los/as migrantes. La unilateralidad de las nociones

tradicionales, asociada a formas también tradicionales de migrar, deja lugar a relaciones dinámicas, bidireccionales y multidireccionales.

Más allá de las formas del migrar, una dimensión central definida como novedosa se vincula con los modos de relacionarse con los territorios “unidos” por los desplazamientos migratorios. El modelo de asimilación / integración clásico es reemplazado por el de sujetos/as migrantes que construyen su identidad individual y colectiva “entre” dos espacios geográficos. En este sentido, para Portes (2004) el transnacionalismo puede verse como lo contrario de la noción “canónica” de asimilación, en donde los sujetos atravesaban un proceso gradual pero irreversible de aculturación e integración a la sociedad receptora. En relación con las nuevas modalidades de movimiento asociadas a la inmigración, se evoca la imagen de un inmigrante que se mueve entre los países de recepción y de origen, permitiendo sostener una presencia en ambas sociedades y explotar las oportunidades económicas y políticas creadas por tales vidas duales. (Portes 2004: 9).

Sin embargo, otros autores, como la francesa Dominique Schnapper (2005), dudan de que este tipo de construcciones identitarias sean “novedosas” en relación con un hipotético período histórico en el cual el modelo de asimilación haya representado los procesos vivenciados por los migrantes. Para la autora, se trata no tanto de fenómenos nuevos, sino más bien de la profundización de procesos que ya existían con anterioridad, reforzados por los intereses de una economía que se globaliza y por progresos tecnológicos que permiten sostener otra relación con el tiempo y el espacio. Más interesante aún, para Schnapper la verdadera transformación contemporánea es la nueva legitimidad otorgada a este tipo de fenómenos “transnacionales” preexistentes, pero que en los tiempos de los Estados Naciones estaban carentes de reconocimientos y legitimaciones. Es decir, si bien los lazos afectivos, identitarios y económicos con las comunidades de origen, los retornos temporales o permanentes y los impactos en ambas sociedades ya existían (aunque en menor grado por las limitaciones de los recursos tecnológicos), la exigencia de integración y asimilación a sociedades “nacionales” (más presente en Francia y en Argentina que en los Estados Unidos o Gran Bretaña) provocaba que los lazos “transnacionales” quedaran relegados a la esfera doméstica, privada y no visible. Para el caso de nuestro país, los estudios de Fernando Devoto (2004) y Pilar González Bernaldo (2008) sobre el “mutualismo étnico” y la “sociabilidad” –es decir, las asociaciones civiles y relaciones sociales organizadas en torno a las nacionalidades de origen de principios y mediados de siglo XX en nuestro país– son ejemplos de las fidelidades múltiples que los migrantes podían mantener y su relación no siempre conflictiva con la “integración” en la sociedad de destino.

Una dimensión que ha merecido una relectura en los últimos años ha sido la anulación, en algunos análisis transnacionales, de dinámicas territorializadas, al sobrevalorar las prácticas que, por el contrario, atraviesan los territorios. En la actualidad, la mayor parte de quienes utilizan categorías transnacionales tienen especial cuidado en enfatizar que al mismo tiempo que los procesos transnacionales atraviesan los límites de los Estados Nacionales, están anclados y territorializados en uno, dos o más de ellos (Mahler 1999: 692; Pries 2002). Como respuesta a algunos análisis desterritorializados, pero sobre todo como efecto de la celebración neoliberal que decretó en los años 1990 el fin de los Estados como marcos comprensivos, identitarios y regulatorios, se presencia en la actualidad una vuelta renovada al Estado Nación o a la noción de localidad. Especialmente en relación con los fenómenos migratorios, los Estados y sus fronteras, tan materiales como arbitrarias, son fundamentales. Los territorios nacionales continúan siendo importantes como imposiciones contextuales.

De esta manera, si bien lo transnacional comunica el hecho de que las actividades humanas pueden atravesar los bordes, estos bordes deben ser reconocidos por sus efectos reales, entre quienes los generan (Benencia 2004; Guarnizo and Smith 1998; Mahler 1999). En nuestras sociedades contemporáneas, incluso las del sur, los espacios sociales se amplían sin estar supeditados a los límites definidos por las fronteras que son atravesadas, pero al mismo tiempo se experimenta una alta concentración y localización del poder, de los intereses y de los recursos que afectan las migraciones, los/as migrantes y las posibilidades de asentarse. A partir de ello, Luis Guarnizo y Michael Smith (1998) proponen definir un “transnacionalismo territorializado”⁴. A través de diferentes ejemplos (como los esfuerzos de los Estados por incentivar y reproducir prácticas transnacionales como las remesas, las ciudadanías dobles, etc.) los autores critican la dicotomía local-global. Enfatizan además que en la vida cotidiana de los migrantes que generan prácticas transnacionales siguen impactando la acción de agentes estatales, especialmente los de la sociedad de residencia, que continúan monopolizando el uso legítimo de la fuerza dentro de sus fronteras (Weber 1999). Las prácticas transnacionales no pueden ser construidas como si estuviesen libres de las restricciones y oportunidades que el contexto impone. “Si bien las prácticas transnacionales conectan localidades localizadas en más de un territorio nacional, están encarnadas en relaciones sociales específicas establecidas entre personas específicas, situadas en localidades inequívocas en momentos históricos determinados” (Guarnizo y Smith: 13).

⁴ *Grounded* en el original.

Para ir terminando esta breve introducción en la perspectiva transnacional, quisiera dejar asentado que lo que pretendo recuperar es la radicalidad de algunos planteos a partir de los cambios propuestos en la percepción tradicional de las migraciones. Lo transnacional representa, sobre todo, una renovación de los enfoques clásicos sobre las migraciones internacionales. En primer lugar, se trata de aprehender los fenómenos migratorios desde una epistemología y metodología que vaya más allá de las fronteras del Estado Nación y del imaginario que impone (Suárez Navaz 2005: 294). La movilidad constante se impone al paradigma de la sedentariedad. Asimismo, aun quienes no se movilizan ingresan en el campo de la inmigración pudiendo incluirse en las múltiples redes bidireccionales y multidireccionales que conforman los campos transnacionales.

No me detendré en desentrañar la veracidad de la novedad de los fenómenos transnacionales, discusión que no juzgo intrascendente pero que no se vincula con la mayor o menor utilidad de las categorías para la investigación. En general, considero central el cambio en las representaciones sobre el Estado Nación y la valoración de la unidad como condición de posibilidad para que los procesos se visibilicen en el ágora más allá de la realidad de quienes los viven y sostienen. No todas las transformaciones sociales enunciadas por diferentes discursos públicos emergen como respuestas a cambios en la realidad social. A veces, son efectos directos de los cambios producidos en los marcos de referencia científica utilizados para percibir, analizar, entender y explicar esta realidad social a pesar de que el campo académico suele sufrir de lo que Stuart Hall denominó “amnesia histórica”, en virtud de la cual considera que sólo por estar pensando en una idea, ésta ha surgido, o ha comenzado. (Hall 1991: 20).

Las circulaciones. Experiencias francesas y europeas

En palabras de Mirjana Morokvasic y Christine Catarino (2005), frente a la primacía de las ideas vinculadas a lo “transnacional” en la investigación anglosajona, en Europa y en Francia en particular otros conceptos son privilegiados, especialmente los de “movilidad”, “circulación” y “territorios circulatorios”⁵ (Morokvasic and Catarino 2005).

⁵ En el original “*territoire circulaire*”. Utilizamos la traducción “territorio circulatorio” que figura en el único trabajo traducido al español del autor: Tarrius, Alain. “Leer, Describir, Interpretar. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de ‘territorio circulatorio’. Los nuevos hábitos de la identidad”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Migración y Sociedad*, XXI, 33. 2000, 37-66.

Como parte de una renovación en la teoría migratoria francesa y europea, las categorías vinculadas a la idea de “circulación” se imponen respondiendo a las nuevas modalidades de migración. De acuerdo con un informe pionero realizado por Ma Mung, el concepto de circulación migratoria fue utilizado por primera vez en una memoria de maestría de H. Guezengar et N. Kotlok sobre “la circulación migratoria entre Francia y Portugal” en 1988, donde se lo define como la multiplicidad de los intercambios, flujos y transferencias entre Francia y Portugal. (Ma Mung, Mohamed Kamel Dorai, Hily and Loyer 1998). Desde ese momento comienza a difundirse el término entre diversos/as estudiosos/as, primero entre los geógrafos/as y demógrafos/as y luego entre sociólogos/as y antropólogos/as, para dar forma a una novedosa perspectiva sobre las migraciones.

Al igual que los teóricos de lo transnacional, los investigadores que utilizan la noción de territorios circulatorios plantean la existencia de nuevas maneras de migrar en Europa que vuelve necesaria la definición de nuevas categorías para su comprensión y aprehensión. En este sentido, aparecen ineficientes algunas representaciones articuladas en los modelos clásicos sobre la migración, especialmente la visión estática que supone a la migración como un movimiento entre “dos sedentariedades” (Tarrius 2000), el espacio clasificado en dos órdenes –uno de origen y otro de recepción–, y la instalación que siempre se presume por una duración más o menos prolongada. En las nuevas modalidades migratorias, el desplazamiento de un inmigrante ya no tiene como único y necesario destino la residencia sedentaria en un territorio dado, sino que se ha vuelto más largo, complejo y, a veces, más incierto (Arab 2008).

Al igual que sus pares anglosajones, los/as teóricos/as franceses que adhieren a estas posturas no piensan a la migración como una ruptura o un paréntesis, sino como parte integrante de un modo de organización social. Tampoco funciona como supuesto la dualidad de la existencia entre los lugares “propios” y “ajenos”. La diferencia entre estas perspectivas radica sobre todo en el hincapié puesto en la misma idea de la movilidad presente en el caso de los franceses, que en la versión de la transnacionalidad se mantiene generalmente entre los supuestos opacos.

Las ideas de movilidad o circulación describen formas diferentes, más variadas, de los desplazamientos y la fluidez de los espacios entre polos migratorios. Estos movimientos generan nuevas relaciones sociales y nuevas configuraciones de los contextos, marcos territoriales que alojan estas formas de vida social (Tarrius 2000; Tarrius, Hily and Costa-Lascoux 2001). De esta manera, se transforma la definición del espacio a partir de la noción de “territorios circulatorios”, en tanto espacios que abarcan redes definidas por la movilidad

de las poblaciones. El espacio determinado por los territorios circulatorios es efecto y condición de las prácticas de movilidad. Tarrius, que se considera un explícito continuador del trabajo de Michel de Certeau, retoma a dicho autor en su definición espacial. Según Michel de Certeau el “espacio” (que diferencia de las nociones relativas al “lugar”) está constituido (“animado”) por el conjunto de movimientos que se despliegan en él: *“el espacio es un cruzamiento de moviidades”* (de Certeau 1999: 129). El espacio depende para su existencia de la intervención de los caminantes en un lugar ya establecido.

Tarrius introduce la noción de territorios circulatorios como efecto de las prácticas circulatorias atravesando, esquivando, redefiniendo, los lugares organizados por las fronteras. Según el autor, la definición introduce una doble ruptura en el habitual modo de comprender el territorio y la circulación: primero, sugiere que el orden nacido de lo sedentario no es esencial a la manifestación del territorio, luego exige una ruptura con las concepciones logísticas de las circulaciones y flujos dotando de sentido social el movimiento espacial (En reportaje realizado a Tarrius en Alioua 2008). El desplazamiento, que ya no es comprendido como la categoría residual de la sedentariedad, confiere el poder del “nómada” sobre el “sedentario” a quienes lo toman como su principal lugar de expresión del lazo social: los conocimientos y saberes sobre el “moverse” otorgan a quienes lo poseen un lugar privilegiado sobre el orden de lo sedentario y principalmente sobre su manifestación primera, el espacio urbano. Los “territorios circulatorios” de los nómades se superponen a aquellos de los sedentarios diferenciándose en sus lógicas y jerarquías.

La mayor parte de las categorías se construyen oponiendo la movilidad de las nuevas formas migratorias a las categorías sociales basadas en la sedentariedad como norma de vida. Las formas clásicas de pensar los fenómenos sociales están impregnadas de un presupuesto epistemológico que conduce a naturalizar los hechos e intercambios localizados y autóctonos (Tarrius, Hily and Costa-Lascoux 2001: 38). Es necesario entonces, superar los inmovilismos locales para comenzar a diseñar una “antropología del movimiento”. En palabras de Tarrius (2000) el par fijo y antiguo de sedentariedad / identidad debe ser reemplazado por el par movilidad / alteridad si se desea comprender los nuevos fenómenos y a sus actores y actrices, y por ello propone reemplazar las nociones vinculadas a la inserción / integración por las vinculadas al territorio, el producto y el efecto de las circulaciones.

Desde esta perspectiva, la principal crítica que se le hace a la versión anglosajona de lo transnacional es, repitiendo una antigua discusión entre las academias francesas y sajonas, el exceso de importancia que se le da a la instalación concentrándose en los migrantes que se quedan en las sociedades de destino. Se discute también el énfasis en la conformación de

comunidades (transnacionales) que, como se ha visto, en algunas versiones se asocia a la definición de lo “transnacional”. El efecto es, por un lado, otorgar un lugar secundario al análisis de las trayectorias migratorias, y por otro, la ausencia en los análisis de las estrategias de quienes migran y no quieren o no pueden instalarse (Morokvasic and Catarino 2005). Lo que está en juego aquí es la redefinición de lo que se entiende por migración y migrante, ampliando el campo hacia todos y todas, quienes atraviesan y utilizan (a veces reforzando) las fronteras sin incluir la voluntad de permanencia. Quienes circulan por los espacios quedarían incluidos/as en las nuevas categorías. De esta manera, Alain Tarrius, uno de los pioneros de estas miradas, presenta en el año 2000 una investigación sobre el nuevo cosmopolitismo, incluyendo en los territorios circulatorios a los/as jóvenes empleados/as de empresa cuya vida laboral se plantea en constante circulación.

En mi opinión, si bien las ideas de “movilidad” y de “personas en circulación” son muy enriquecedoras al ser aplicadas en los estudios migratorios, configuran un campo centrado en la movilidad que el estudio de las migraciones supera. Se sigue creyendo que el desplazamiento clasificado como migración tiene algunas características específicas que lo diferencian de otras movilidades. Cualquier persona que se “mueva” no puede ser considerada inmigrante, sino que es vital para que la definición (arbitraria, como todas) tenga un valor heurístico su adhesión a una voluntad de permanencia. Las categorías de movilidad o circulación son más amplias que la de migración, e incluyen múltiples fenómenos de desplazamientos. Alguno de los autores franceses son cuidadosos en realizar estas diferencias; Chadia Arab (2008), por ejemplo, distingue a quienes “migran” de quienes “circulan”.

Ahora bien, deben reelaborarse el sentido y las formas de la “permanencia”, que a veces están fuertemente vinculados a relaciones móviles con el territorio o con trayectorias anteriores en espacios circulatorios. Las trayectorias de los/as migrantes se vuelven centrales para comprender, también, las modalidades de “instalación”.

Es absolutamente cierto que el problema para quienes trabajamos en las sociedades de destino es la inclusión en nuestros objetos únicamente de quienes han podido realizar esta primera voluntad. El modo de aprehender las prácticas y estrategias de quienes se movilizan con la voluntad de permanecer pero no lo logran debe seguir otras técnicas y diseños de investigación.

En cuanto a las limitaciones de este conjunto de miradas, sostengo que la idea de movilidad y sus sujetos nómades que “circulan” con identidades desterritorializadas (una imagen similar a la del migrantes transnacional no localizado) puede sugerir que la movilidad y los territorios que engendran representan contramodelos del Estado Nación y los poderes que

instituye (Tarrius, Hily and Costa-Lascoux 2001). De un modo, similar a la noción de “globalización por abajo”, los nuevos migrantes representarían positivamente un contrapoder o una contracultura como la expresión de la diversidad que se enfrenta a las tentativas homogeneizantes, el triunfo de lo lábil sobre lo sólido, la desterritorialización de las pertenencias y la imposibilidad de las síntesis. El movimiento aparece como dimensión libertaria de las ataduras de lo local / nacional. En esta percepción la movilidad es construida como un valor positivo, si no de éxito, al menos como resistencia frente a los embates de la vida (Bertaux - Wiame 2000).

La movilidad positiva junto con una celebrada desterritorialización de las pertenencias no siempre coincide con las experiencias de los/as migrantes de “carne y hueso” y la representación que tienen de sus propias vidas. Las pertenencias múltiples suelen ser muchas veces vividas como una “doble ausencia”, en palabras de Sayad (1999). La movilidad no siempre es un recurso estratégico que genera status en las nuevas jerarquías de los territorios circulatorios o una oportunidad de la mundialización, sino que puede ser experimentada como una angustiante necesidad, lo que compone –como se verá más adelante en mi propia investigación– más que la preocupación por cultivar la desterritorialización, la necesidad de los migrantes de ampliar su capacidad de reterritorialización (Trigo 2003).

Concluyendo, el principal aporte de las perspectivas reseñadas está relacionado con los desafíos propuestos a las versiones tradicionales de la migración, comprendida como un movimiento lineal, excepcional y, generalmente, único que es realizado por migrantes que se desplazan de un lugar de residencia a otro. Ambas vuelven objeto de reflexión lo que quedaba en el terreno de los supuestos. La transnacionalidad se concentra especialmente en los modos de relacionarse con estos dos “espacios”, que son unidos por las prácticas de los “transmigrantes”, discutiendo que la experiencia migrante se divida por el movimiento entre el “acá” y el “allá”. La línea francesa recupera las reflexiones sobre el movimiento que necesariamente está incluido en el fenómeno de las migraciones. Poniendo en duda la norma de la sedentariedad, se concentra en tipos de trayectorias que viven en y por la movilidad, y que configuran espacios circulatorios y desterritorializados.

Ambas perspectivas le otorgan al sujeto migrante una agencia negada en los estudios clásicos centrados en miradas estructurales. Sin embargo, posibilitan lecturas celebratorias que pueden considerar que las nuevas modalidades de migración estarían expresando movimientos emancipatorios, lo que dista de semejar a la vida real de la mayor parte de los y las migrantes pobres y empobrecidos de América Latina, para quienes la migración sigue siendo una necesidad condicionada por las situaciones de vida locales e incentivada por las

desigualdades económicas internacionales. La movilidad, en estos contextos, no suele ser un fin en sí mismo, sino que se trata de una dimensión, entre otras, que la superponen, la limitan y la especifican en el contexto de trayectorias más largas que la definida por el propio movimiento.

Por esto, más allá de la evidente y celebrada renovación de las miradas, supuestos y representaciones presentes en las categorías propuestas por los/as autores reseñados/as, su utilización debe ser acompañada por una imprescindible reflexión sobre la relación entre lo local y lo global, la sedentariedad y la movilidad. Con ello se puede sostener y avalar la necesidad de vincular las discusiones teóricas con el trabajo empírico. Así, aun cuando resulte de suma importancia conocer los debates contemporáneos y las nuevas formas paradigmáticas (en pugna) de producir conocimiento sobre las migraciones –siendo esta la base desde la cual fueron contruidos los datos de esta investigación–, debe respetarse la coherencia con la realidad contruida por los/as entrevistados/as. En las tensiones entre la empiria contruida y la herencia académica es donde podrán producirse desafíos a las categorías vigentes.

En nuestro país, se han incorporado los aportes de la perspectiva transnacional en el análisis de la actualidad de las migraciones latinoamericanas. La habitual estacionalidad de muchas de las corrientes tradicionales migratorias, las idas y vueltas comunes entre las regiones fronterizas, se mostraban como un terreno fértil para este tipo de análisis. La categoría “transnacional”, y sobre todo la de “comunidad transnacional”, comienzan a ser utilizadas de modo recurrente en los trabajos sobre migración internacional –especialmente aquella que involucra a nacionales bolivianos/as– a partir de los trabajos pioneros de Benencia y Quaranta sobre las comunidades transnacionales (2004, 2006) contruidas por los y las bolivianos/as en la Provincia de Buenos Aires. Antes, y con otras nociones, se planteó una concepción de movilidad diferente a la canónica, en conceptos como el de “reversibilidad de las migraciones bolivianas” (Bologna 2004), o el encadenamiento de cosechas o trabajadores temporarios (Reboratti 1983).

En relación con el primer concepto, han tenido especial incidencia sobre el análisis de la migración boliviana los trabajos de los franceses Hervé Domenach y Michel Picouet, que definen la noción de “reversibilidad”, que permite sobrepasar la dicotomía utilizada entre desplazamientos definitivos y temporales (Domenach and Picouet 1987). También desde la geografía, se introduce el análisis de las prácticas de movilidad a partir de los análisis sobre espacios y migración no anclados en la noción de territorialidad presente en los trabajos de Susana Sassone y su equipo (Sassone 2005). Desde el lado boliviano, Dandler y Medeiros (1991) y Genevieve Cortes (1998, 2000) mostraron, en relación con los hogares rurales de la

región de Cochabamba, la existencia de lógicas familiares de circulación que combinan migraciones internas y externas.

De esta manera, los aportes teóricos de las nuevas perspectivas resultan especialmente útiles para la migración boliviana en las características que toman en la Argentina, tanto en el tipo de movimiento como en su relación con la “asimilación” a las ciudades “receptoras”. En este sentido, se sostiene hace tiempo que dada sus características, el/la migrante boliviano/a no rompe definitivamente con su país y su experiencia, matizada ésta por retornos temporales, acogida a nuevos migrantes y envío de remesas (Zalles Cueto 2002: 92).

1.3. Miradas generizadas sobre las migraciones

Desde los años 1970, el movimiento feminista incluye en su agenda desafíos al mundo del conocimiento. La temática migratoria no queda exenta de la revisita feminista, y en los congresos de población de aquellos años comienzan a vislumbrarse las críticas pertenecientes a los “estudios de mujeres” (Recchini de Lattes 1988) denunciando y visibilizando una paradoja naturalizada a lo largo de la historia de la disciplina: aun cuando las mujeres han estado siempre presentes dentro de las principales corrientes migratorias internacionales de la era moderna, los conceptos construidos para explicar, analizar y/o comprender a los fenómenos migratorios construyeron al “migrante” como un sujeto “trabajador”, sin sexo (ni cuerpo), pero que generalmente supuso a un varón migrante. Cuando las mujeres eran incluidas lo hacían en tanto categorías descriptivas, restringida al conteo y dimensionamiento de las proporciones de mujeres y varones migrantes, pero las diferencias por sexo no eran consideradas categorías analíticas (Juliá 1998).

En todo caso, lo que funcionaba como base explicativa del análisis migratorio era el movimiento de los varones migrantes⁶. La migración femenina se suponía siempre como “dependiente” y subsumida en el proceso familiar de migración. De este modo, los determinantes y/o motivaciones que ocasionaban la migración femenina se significaron como heterónomos, dependientes, secundarios y meros efectos de decisiones sufridas o movilizadas por “otros” masculinos. Las mujeres como migrantes estaban ausentes de la matriz explicativa y analítica de los fenómenos migratorios.

⁶ Las clásicas leyes de Ravenstein se ubican en este segundo grupo de trabajos, que tomaban al sexo como variable dependiente que permitía analizar el proceso de selectividad migratoria. Otro uso clásico ha sido el de deducir de la composición por sexo el tipo de migración (a mayor cantidad de mujeres, la migración se pensaba con mayores potencialidades de asentamiento, a diferencia de las migraciones de varones adultos tipificadas como “laborales” y temporales).

La presencia de mujeres en los movimientos reales junto con su ausencia como partícipes de procesos sociales analizables, muestran cómo las migraciones han sido fenómenos generizados antes de que los/as académicos/as “vislumbraran” en ellas la importancia articuladora de la dimensión de género (Mahler 1999).

Ante esta evidencia, y como consecuencia de la exclusión de las mujeres como sujetos migratorios, el feminismo consideró necesario demostrar y explicar las incongruencias teóricas de los modelos explicativos relativos a las migraciones. Las causas de su invisibilización comenzaron a ser analizadas a la luz de los supuestos teóricos –no siempre explicitados– que orientaron las miradas y categorías analíticas de los/as investigadores sobre las migraciones, las relaciones de géneros, la división sexual del trabajo, las mujeres y la familia.

Como primer aspecto, si la noción de migrante “en cualquier contexto que se estudie y con cualquier definición que se aplique, remite siempre a ‘trabajadores libres’, engañados a veces, obligados por las circunstancias otras, pero que ejercitan un acto de voluntad”(Devoto 2004), puede inferirse que la dificultad para incluir a las mujeres como migrantes se relaciona con las obstrucciones para pensarlas como “trabajadoras”, pero también, y sobre todo, como sujetos con “voluntad” y agentes activas de su vida social.

La representación y caracterización de las mujeres como seres dependientes (al igual que jóvenes, niños/as, alienados/as, enfermos/as, entre otros sujetos) es una de las características de la modernidad occidental europea que tuvo su influencia en la mayor parte de las disciplinas científicas. Bajo estos supuestos, las acciones sociales de las mujeres en el ámbito público no podían ser relevantes por no tratarse de sujetos “libres” y con “autonomía”.

Estas concepciones también configuran los estudios migratorios. Tal herencia se vislumbra cuando la migración femenina es comprendida como “dependiente”, las mujeres como parte integrante únicamente de procesos de migración “familiar” y, dentro de ellos, como acompañantes de maridos, padres y hermanos. Partiendo de esta definición se significaba a las motivaciones de la migración femenina como heterónomas, dependientes, secundarias y efecto de las determinaciones sufridas por “otros” masculinos, los “verdaderos” migrantes, por lo que el movimiento no era considerado relevante en los análisis migratorios. Los flujos de mujeres fueron percibidos como un movimiento secundario generado por el movimiento originario de varones, como el eslabón sucesivo a la migración de hombres. Según Pessar, también influyó la representación de los varones como seres “más aptos” para tomar riesgos basados en intereses y la imagen de las mujeres como guardianas de la comunidad, la tradición y la estabilidad (Pessar 1999).

La dificultad de representarse a las mujeres como “trabajadoras” activas y autónomas se sustenta, asimismo, en otros supuestos relativos al mismo proceso de migración. En primer lugar, y tal como se ha visto, a la influencia de las teorías economicistas que sostuvieron como central la dimensión económica de las migraciones. En segundo lugar, y el más interesante para mi objetivo, a la asimilación de la noción de “trabajo” en su versión clásica liberal, adherida a la idea de “lo productivo” en su versión asalariada, mundo masculino por excelencia (Chant and Radcliffe 1992; Gregorio Gil 1997; Gregorio Gil 2004). En esta visión sobre el trabajo productivo se comprenden únicamente actividades asalariadas y no “*cualquier tarea o actividad que la sociedad define como necesaria*”, entendiendo por ello no sólo la producción de objetos sino también todas las tareas cotidianas que han sido atribuidas a las mujeres en la modernidad occidental (Young 1992). En lo relativo a las nociones de trabajo y productividad los estudios “clásicos” migratorios conservaron intactas las huellas de las consideraciones tradicionales. Además, se reflejan concepciones dominantes sobre la diferenciación sexual del trabajo y la división tradicional de roles: varones productivos y activos y mujeres reproductivas dependientes (Juliá, E. 1998) en el contexto de una familia “moderna” coresidencial, nuclear y conyugal.

Resumiendo, si las migraciones se comprendieron exclusivamente como migraciones laborales, y lo productivo como función masculina por definición, se llega rápidamente al corolario de que las mujeres no podían comprenderse como “verdaderas” migrantes y, aunque formaran parte de los movimientos, no eran relevantes para su estudio. Si la noción de inmigrante contiene ideas de voluntad (más o menos condicionada) y participación en el mundo productivo, su construcción difiere (y es casi opuesta) de las representaciones acerca de las mujeres que se han cristalizado en el mundo occidental hasta no hace mucho, y cuyos rasgos más estructurales siguen perdurando en la vida actual. Desde esta perspectiva, difícilmente las mujeres podrían ser migrantes, sino más bien la familia del verdadero migrante.

Fueron las estudiosas feministas quienes hicieron explícitas las representaciones dominantes sostenidas por los binarismos clásicos (varón productor público activo / mujer reproductora privado pasivo), que sostenían las diferentes teorías consolidadas, causando la invisibilización de las mujeres en los procesos migratorios. A partir de ello, propusieron nuevas matrices interpretativas como marco de trabajos empíricos que tuvieron como principal objetivo saldar la ausencia de mujeres migrantes. Si las referencias clásicas a las mujeres tenían un uso retórico o descriptivo debían realizarse estudios en los que el género fuese una categoría con utilidad científica (Hondagneu-Sotelo 2000).

Específicamente en el campo migratorio, los estudios y reflexiones teóricas realizados desde una perspectiva de género han contribuido al aumento del conocimiento sobre diferentes aspectos de los procesos migratorios. Las primeras estrategias estuvieron destinadas a revertir el “sesgo masculino” de los análisis clásicos sobre la migración contribuyendo así a visibilizar a las mujeres migrantes (ver, por ejemplo, Recchini de Lattes 1988; Pedraza 1991; Pessar 1999; Poggio 2000).

En un segundo momento, los análisis ya no se centraron únicamente en las mujeres migrantes, sino también en las articulaciones entre las relaciones de género y el proceso migratorio (Mahler 1999; Hondagneu-Sotelo 2000; Morokvasic 2000; Gregorio Gil 1997; 2004). Este desplazamiento de la mirada permitió “generizar” los conceptos utilizados en las diferentes perspectivas teóricas, tales como la unidad productiva, estrategia familiar y redes sociales que comienzan a ser definidas como entramados de relaciones de poder no neutras al género. Se configuraron nuevos modos de comprender las dicotomías básicas asociadas a diferentes patrones de migración que se correspondieron largo tiempo con cada uno de los sexos. Productivo / reproductivo, movilidad / sedentariedad, público / privado ya no serán dicotomías opuestas, sino que comienzan a ser analizadas como *continuum* o como esferas interrelacionadas.

Asimismo, esta generización implicó la inclusión en los trabajos de investigación de dimensiones no tradicionales, como los lazos de amistad y la dimensión afectiva como parte de las migraciones. Sin embargo, el hecho de que la producción de estas ideas se basó en el estudio de las migraciones femeninas ha generado la falsa ilusión de que el género como categoría y las nuevas dimensiones que su estudio demanda, son útiles y necesarios para comprender la migración de las mujeres y no la de los varones. Ilusión que se refuerza en el modo en que una y otra migración es investigada, las preguntas que se realizan y las dimensiones que se priorizan.

El análisis feminista, entonces, ha demostrado que el lugar de importancia que el campo académico le ha otorgado a los temas relacionados con las mujeres migrantes obedece menos al crecimiento empírico de la cantidad de mujeres en los flujos migratorios y más a una transformación de las representaciones supuestas en los modos de construir a los/as migrantes y a la migración. Más allá de las causas, debe remarcarse que progresivamente, y de modo acelerado en los últimos años, diferentes investigaciones sociológicas se propusieron como tema la migración femenina, acompañado de la inclusión de la temática en las agendas de todos los organismos internacionales (OIM, PNUD, CELADE). Las principales líneas de indagación del conjunto vasto de investigaciones se concentran en dos pilares: por un lado, la

determinación de las causas y motivaciones del desplazamiento migratorio de las mujeres y, por otro (o sumado al primero), el análisis del impacto que los movimientos migratorios tienen en las relaciones de género, especialmente, la posición de la mujer (temas tratados en Chant and Radcliffe 1992; Gregorio Gil 1997, 2004; Hondagneu-Sotelo 2000; Kanaiupuni 2000; Mahler 1999; Pedraza 1991; Pessar 1999; Poggio and Woo 2000).

En este segundo grupo de temas, se plantea la pregunta por el impacto que pueden tener las relaciones y prácticas en los contextos posmigratorios sobre las relaciones de género y la posición de la mujer suponiendo que los beneficios y costos de la inmigración son vividos de diferente manera por varones y mujeres. Las investigaciones orientadas por esta problemática intentaron respuestas para describir la mayor o menor autonomía de las mujeres migrantes en relación con una situación previa al desplazamiento.

Sin embargo, las mismas figuras que hace tiempo centraron sus estudios en la relación entre emancipación y migración advierten, en los últimos años, que al análisis de la posición de la mujer migrante en la sociedad receptora deben vincularse, al menos, tres procesos de creación de desigualdad: clase, género y etnia (Morokvasik 2000), abandonando así la noción de que la jerarquía de género es la estructura más determinante de las vidas de las mujeres (Pessar 1999). De esta manera, el entrecruzamiento de diferentes ejes de diferenciación e identificación como los de género, nacionalidad y etnia –sobre los cuales trabajan los análisis sobre género y migración– permite revalorizar la categoría relacional del género, no tanto como criterio disciplinar u objeto único de análisis, sino más bien como mirada o perspectiva transdisciplinar que tome al género como productor de una alteridad que atraviesa todas las otras alteridades sin olvidar el camino inverso.

Tal como la entiendo, y tal como será abordada en este trabajo, la perspectiva o mirada de género debe ser utilizada como un prisma a través del cual mirar y analizar las realidades sociales en las que se centran, sobre todo, las relaciones genéricas de los procesos estudiados. El “género” interesa aquí como perspectiva que atraviesa todas las etapas de la investigación y todas las miradas presentes en la misma, aun cuando su análisis no sea el objeto central del *análisis*. En el caso de las migraciones, se tratará de indagar cómo *las construcciones sociales sobre lo femenino y lo masculino permean en cada una de sus instancias del proceso social llamado migración*. Decidir analizar procesos sociales “desde una perspectiva de género” implica suponer la importancia para el análisis de la construcción de espacios sociales y sus conflictos, y comprender los signos genéricos presentes en su construcción. No será lo mismo ser mujer o varón boliviana/o en Ushuaia, tanto por las propias prácticas de los/as migrantes como por cuestiones étnicas, de clase, locales y transnacionales.

En este sentido, es posible diseñar investigaciones sobre las migraciones que sin tener las relaciones de género como objeto principal de indagación supongan análisis “generizados”. Este ha sido el principal impulso del trabajo de investigación que propongo con esta tesis: investigar trayectorias y prácticas de sociabilidades migrantes en relación con los procesos de constitución comunitarios partiendo de un análisis generizado.

1.4 Los estudios migratorios en la Argentina. Antecedentes y perspectivas teóricas utilizadas

El desarrollo de los estudios migratorios en nuestro país está signado por la propia historia migratoria nacional, que explica las razones por las cuales en diferentes momentos históricos la inmigración fue un “problema” a ser analizado. La migración de ultramar fue parte medular de la constitución, formación y organización de la Argentina como Nación. Se trató de un movimiento planificado desde el Estado en el marco de una política demográfica destinada a poblar el país y contribuir a su desarrollo económico. Su importancia se refleja en la vasta literatura existente sobre el tema.

Los trabajos pioneros sobre la migración en Argentina fueron desarrollados sobre estas poblaciones y tuvieron como protagonistas centrales a los historiadores y demógrafos. Entre el vasto material publicado destacaré: para los italianos, la obra de Fernando Devoto (1985), *La inmigración italiana a la Argentina*, Buenos Aires, Biblos; para los españoles, el trabajo de Javier Moya y Alejandro Fernández (eds.) (1999), *La inmigración española en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos; para el análisis sobre las redes sociales de estas migraciones, el libro de María Bjerg y Hernán Otero (1995), *Inmigración y redes sociales en la Argentina Moderna*, Buenos Aires, CEMLA; para los franceses, la tesis de doctorado de Hernán G. Oterno (1993), *Démographie historique différentielle de familles migrantes. L’immigration française à Tandil (Argentine), 1850-1914*, París, EHESS Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales; y por último, los artículos de Baily sobre cadenas migratorias (1985) y asociacionismo (1984), y múltiples artículos y autores que hacen su aparición en la revista Estudios Migratorios Latinoamericanos del CEMLA. En ellos se han trabajado las causas de la emigración europea, el uso de nociones de cadena y redes migratorias, asociacionismos, grupos dirigentes, participación política, el mundo del trabajo, la movilidad social, pautas matrimoniales, identidad étnica y vida cotidiana de estos inmigrantes. También se han analizado numerosos trabajos sobre las imágenes de la

inmigración y políticas públicas argentinas hasta mediados del siglo XX, especialmente en lo referente a la política migratoria (Mármora 2003; Novick 2001; Pacecca and Courtis 2008).

En el año 2003, el historiador Fernando Devoto edita su libro *Historia de la inmigración en la Argentina* donde propone, por primera vez, una síntesis de conjunto que integra estos temas, e incluye un ensayo bibliográfico con abundantes referencias. Entre los trabajos sociológicos los pioneros fueron sin duda los estudios de Gino Germani, cuyo optimismo sobre el rol de la inmigración europea en el desarrollo y modernización de la sociedad nacional marcará durante años los estudios sociales sobre la materia.

Ahora bien, los trabajos sobre inmigración limítrofe en nuestro país siguen otros derroteros. Es en las últimas décadas cuando el estudio de las migraciones provenientes de países vecinos ha ocupado un papel destacado entre las investigaciones sobre migraciones internacionales. Según María Inés Pacecca y Corina Courtis (2008), el surgimiento de la inmigración latinoamericana como tópico de análisis parece coincidir con una serie de novedades que pueden rastrearse hacia fines de los años 1970 en los estudios migratorios; entre ellas destacan la pérdida de centralidad de la historia económica en favor de una nueva historia social y de una emergente antropología histórica, es decir, un cambio de foco temático desde el ámbito de la sociedad política a la civil y un desplazamiento metodológico desde un paradigma cuantitativo hacia otro cualitativo.

Sin duda, una causa necesaria de esta creciente importancia del tema se debe a un cambio en la composición demográfica en Argentina. La población representada por los inmigrantes de países limítrofes fue creciendo cada vez más respecto de la población migrante no limítrofe, hasta llegar a constituir a inicios de la década de 1990 más del 50% del total de la población migrante en Argentina (Benencia 2004: 434), llegando al 60% según datos del censo del año 2001 (INDEC).

La población de origen boliviano se ha acrecentado notoriamente en los últimos años, representando a principios de la década del 2000 el 15% del total de personas extranjeras, por detrás de la población nacida en Paraguay (INDEC). Sin embargo, dentro de los estudios sobre migración limítrofe, aquellos destinados al análisis de los desplazamientos y asentamientos generados por personas de origen boliviano se destacan por su número sobre el resto, originando así un cúmulo de conocimiento especializado sobre la materia. Desde los estudios geográficos / demográficos de Dandler y Medeiro (1991), Domenach (1987) y Balán (1990), hasta los sociológicos de Benencia y Karasik (1995, 2004) pasando por los antropológicos / culturales de Grimson (1999, 2001, 2006), Caggiano (2003, 2005), Giorgis (2004) y Vargas (2005), para mencionar sólo algunos. Estas obras se produjeron a partir de

los estudios realizados, sobre todo, en las zonas fronterizas, Córdoba, Ciudad de Buenos Aires y Provincia de Buenos Aires. En cuanto a datos agregados, debe mencionarse la encuesta complementaria sobre migraciones (ECMI) realizada en el Censo del 2001 por el INDEC, que releva información central sobre la población boliviana en Ciudad de Buenos Aires, Gran Buenos Aires, Gran Salta y Gran Salvador de Jujuy.

De este modo, en las últimas décadas se ha producido abundante literatura sobre inmigración limítrofe. Por una parte, existe un importante número de estudios que analizan esta población desde una perspectiva demográfica, con técnicas cuantitativas basadas en el sistema de estadísticas nacionales. Continuando las teorías clásicas sobre la migración, el énfasis principal ha estado puesto en la relación entre migración, empleo y mercado de trabajo, destacándose los trabajos de Benencia y Quaranta 2006; Lattes y Bertoncello 1997; Maguid 1995; Maguid y Arruñada 2005; Marshall y Orlansky 1983, a los que se le ha agregado una perspectiva de género en Cacopardo 2002 y Cacopardo 2004.. En estos trabajos suele demostrarse estadísticamente la inserción histórica de los inmigrantes limítrofes en el sector secundario de la economía. Aquellos que utilizan series históricas describieron los diferentes recorridos de los flujos migratorios en nuestro país. De igual modo, han sido centrales en el análisis del impacto del trabajo migrante en la estructura de empleo nacional mostrando la escasa influencia que la inserción de trabajadores/as migrantes ha tenido en la evolución de tasas de empleo y desempleo de los últimos años.

También se han realizado diversas investigaciones sobre las políticas migratorias en relación con los migrantes limítrofes (Courtis 2006; Domenech y Magliano 2008; Giustiniani 2004; Novick 2001; Pacecca y Courtis 2008) en las que suele argumentarse que mientras las políticas tuvieron como sujeto destinatario al migrante ideal europeo fueron altamente permisivas. En los años 1960, en forma paralela al cambio de destino de las poblaciones migrantes de las economías estacionales a la región metropolitana de Buenos Aires, las normativas cambian sus principales destinatarios hacia los y las migrantes limítrofes, imponiendo restricciones que no cesarían de aumentar hasta la sanción de la actual ley migratoria en el año 2003.

Otro tópico de relevancia ha sido el estudio de la discriminación hacia los inmigrantes limítrofes (Caggiano 2005; Cohen 2004; Domenech 2003; Margulis y Urresti 1999). En cuanto a los estudios específicos sobre migración boliviana debe subrayarse que ha sido sin lugar a dudas el colectivo más estudiado (aun cuando es la migración paraguaya la más importante en términos cuantitativos).

Sobre los y las bolivianos/as existen trabajos pioneros, como los de Dandler y Medeiros (1991) y Balán (1990), que analizaron los flujos y las cadenas dando especial importancia a las cuestiones de género. En la zona metropolitana, la colectividad boliviana ha sido estudiada desde las vivencias y estrategias de los inmigrantes ya instalados en Argentina, en relación con diferentes dimensiones relativas a la “sociedad receptora”: aspectos culturales e industria cultural (Grimson 1999), mercado de trabajo especialmente en lo relacionado a la horticultura (Benencia 2004; Benencia and Quaranta 2006), y discriminación y distribución espacial (Sassone 2002 y Cortes 2000). Un intento destacable y pionero donde se intenta presentar una síntesis de las diferentes dimensiones fue elaborado por Benencia y Karasik (1995).

En ellos el énfasis está puesto en la dimensión étnico-nacional, lo que en algunos trabajos puede hacer olvidar la importancia de relacionar su dinámica con los dispositivos de género y de clase. En los casos de las investigaciones basadas en métodos etnográficos, que a partir del estudio de casos intentan reconstruir el modo de vida de los migrantes (desde de dimensiones o espacios seleccionadas *a priori*), se suele ponderar lo colectivo, la construcción del “nosotros” antes que el análisis de los procesos diferenciales y conflictivos que hacen a ese “nosotros/as”. Cuando lo hacen (Grimson 1999; Caggiano 2003), las diferencias determinadas por las configuraciones genéricas de las relaciones sociales y lo espacios que constituyen se subsumen en categorías étnicas, regionales o de pertenencia de clases.

En los últimos años, comienzan a esbozarse además análisis sobre las migraciones bolivianas en el Sur argentino, evidenciando una presencia novedosa y una mayor visibilización de su población. Según estos trabajos, basados en técnicas cualitativas, la presencia boliviana en el Sur argentino responde tanto a lógicas locales de los Estados y mercados regionales como a mecanismos internos y amplios de la migración boliviana en nuestro país. Se destacan los trabajos realizados en Neuquén y Río Negro (Ciarallo 2006; Trpin 2006, sobre el Alto Valle), Trelew (Baeza 2006) y Bahía Blanca (Lorda and Gaido 2002).

Sobre las cuestiones de género, a diferencia de lo ocurrido en otros países, existe un escaso número de estudios locales que hayan introducido esta temática para una comprensión profunda de los fenómenos de inmigración, sobre todo en lo relativo a las migraciones de países vecinos. Trabajos como los de Balán (1990) o Dandler y Medeiros⁷ introducen la

⁷ Dandler, Jorge y Medeiros, Carmen, “Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia a la Argentina: patrones e impacto en áreas de envío”, Patricia Pesar (comp.) *Fronteras permeables*, Planeta, Buenos Aires, 1991.

categoría de género (tomada como “diferencia sexual”) pero entendida como una variable independiente para estudiar dimensiones de los fenómenos migratorios de los bolivianos cochabambinos hacia Buenos Aires.

Balán, sin embargo, diferencia las causas de emigración por “sexo” destacando a las mujeres como sujetos con motivaciones propias: los varones deciden migrar por motivos laborales y de “sobrevivencia”, independientemente del patrón migratorio (Asociativo o Autónomo); las mujeres que en general migran en contextos familiares (patrón asociativo), *no se desplazan movidas por una determinación laboral* sino que, ya sea en calidad de “acompañantes” de sus padres o maridos o en migraciones autónomas, las motivan causas “sociales” y “familiares”. Balán avanza un paso más y problematiza este diferencial al comprenderlo en el marco de los “roles sexuales” en la división doméstica del trabajo propia de la sociedad de origen.

Para este autor la migración implica una pérdida de “estatus” de las mujeres bolivianas, entendido como una *pérdida del grado de autonomía en la esfera económica que gozaban en sus sociedades de origen*. Sin embargo, en su trabajo no se relevan datos que investiguen y profundicen su hipótesis, tampoco se incluyen valoraciones subjetivas de estas mujeres acerca del significado de la actual situación en la Argentina. Por otro lado, se vincula directa y automáticamente el “lugar” y estatus de la mujer con la esfera laboral.

Los estudios realizados por Benencia (1995) y Barrancos (2003), también destacan la autonomía de las mujeres bolivianas, tanto en la esfera productiva como en el interior de las familias, y la importancia de sus actividades en la esfera “pública”. Barrancos sostiene que “el trabajo productivo constituye una dimensión central de la subjetividad femenina”. Ambos concluyen que la construcción de relaciones de género presentes en las comunidades bolivianas, parecerían desafiar las visiones occidentales de género y subordinación de las mujeres, en coincidencia con investigaciones realizadas entre las comunidades andinas de Bolivia (origen de la mayoría de los migrantes bolivianos a Buenos Aires). Declaman, a su vez, la necesidad de profundizar el estudio sobre las dimensiones de género de las bolivianas en Buenos Aires.

El único trabajo que profundiza en la subjetividad de las mujeres bolivianas en Buenos Aires es el de Barrancos, en el que se destaca la tensión entre la importancia del trabajo productivo de las bolivianas, su sociabilidad forjada en “lo público” (mercado y tejido de acciones transaccionales) y cierta autonomía en la esfera pública, con un marcado privatismo que queda alienado del derecho a lo íntimo y la escasa participación en los espacios públicos “formales” e institucionales. A contramarcha, el trabajo de Sergio Caggiano (2003) destaca

que la experiencia migratoria modifica las relaciones de género y la propia identidad de género hacia una mayor autonomía y valorización de lo femenino.

Quisiera destacar especialmente los recientes trabajos de María José Magliano (2007, mimeo) sobre las mujeres bolivianas en Córdoba, en los que se pone el foco especialmente en la articulación entre esferas productivas y domésticas y la intersección dinámica entre clase y género.

Existen, por último, trabajos sobre mujeres migrantes basados en las nociones de “feminización” de las migraciones, como las producciones de María Inés Pacceca (1997) y Cecilia Lipszyc (2001 y 2004). Se trata de investigaciones producidas en torno a las categorías de “mujeres migrantes” pero que luego se basan en las migraciones de mujeres paraguayas y peruanas trabajadoras. La mujer boliviana no es adaptable al tipo ideal de mujer migrante que supone la “feminización”, es decir, una mujer trabajadora que migra de modo autónomo. Cristina Caccopardo, desde la demografía, analiza la relación entre la feminización de los flujos migratorios y las transformaciones en el mundo del trabajo a partir de las crisis económicas producidas en la Argentina a partir de las políticas neoliberales de los años 1990 (Cacopardo 2002; Cacopardo 2004).

2. Presentación de la investigación

2.1. Objetivos principales e hipótesis de partida

El objetivo principal del trabajo de investigación es comprender las lógicas subyacentes en la construcción de las comunidades migrantes organizadas por los y las bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia y su vinculación con las trayectorias migratorias experimentadas por sus miembros. Para ello deberán reconstruirse los procesos que han constituido y siguen constituyendo la “comunidad boliviana” como un espacio social construido y en construcción constante.

El tema de la investigación ubica el trabajo en la larga tradición de investigación sobre los movimientos migratorios en la Argentina, específicamente aquella realizada sobre las migraciones regionales. Por otra parte, en la configuración del caso elegido se entrecruzan la historia migratoria Argentina y de Bolivia, la historia patagónica y, específicamente, de Ushuaia especialmente en lo referido a las gramáticas de la diversidad propias de la Nación Argentina y el modo en que se ha reconfigurado en la ciudad austral. De esta manera, no se trata, únicamente, del análisis de la experiencia de un grupo migrante sino de una reflexión sobre las dinámicas de exclusión e inclusión generadas en el territorio nacional para quienes son marcados/as como “extranjeros/as” a lo que se les suma marcar raciales que vuelven difícil su reconocimiento como parte integrante del todo nacional y sus especificaciones genéricas y de clase.

Existieron algunas hipótesis teóricas que orientaron el conjunto de las tareas incluidas en la investigación y que demandaron su revalidación y/o especificación a partir del trabajo de campo. Se trata de supuestos que guiaron la indagación, aún cuando el diseño flexible de la investigación permitió revisarlos a lo largo del trabajo de reflexión sobre los datos.

En primer lugar, ha sido central la inclusión de **la perspectiva de género**. El “género” interesa aquí en tanto perspectiva de análisis que atraviesa toda las etapas de la investigación más que como un objeto en sí mismo o variable de indagación. La perspectiva de género es, como su nombre lo indica, una “perspectiva”, es decir, un prisma a través del cual mirar y analizar las realidades sociales que se centra, sobre todo, en las relaciones genéricas de los procesos estudiados. Como parte misma de la definición del objeto, en este trabajo parto de la importancia para la comprensión de la generación de los espacios sociales y sus conflictos

comprender los signos genéricos presentes en su construcción. No será lo mismo ser mujer o varón boliviana/o en Ushuaia tanto por las propias prácticas de los/as migrantes como por cuestiones étnicas, de clase, locales y transnacionales.

Segundo, la suposición sobre la importancia de lo local. La realidad de Ushuaia como espacio histórico, geográfico y social en su incidencia, como recurso y condicionamiento, en las prácticas analizadas. La migración como práctica transnacional está anclada en Ushuaia y será parte del objetivo de la tesis analizar los límites y posibilidades que esta localización implica.

Luego, se consideró a la “comunidad” como una realidad y representación que no “viene dada” ni es asegurada por la presencia de personas nacidas en un mismo país (hay diferentes modos de integrarse, de asentarse, de agruparse). La comunidad no es un punto de partida sino un producto de prácticas e interacciones entre migrantes y con no migrantes que debían ser reconstruidas para su análisis.

Si bien la investigación sociológica tiene como fin percibir el contenido estructural presente entre las variaciones observadas, los mecanismos y las lógicas que orientan la multiplicidad de acciones generadas por personas únicas, irrepetibles y biográficamente determinadas (en esto último coinciden tanto Giddens como Bertaux, Bourdieu y Schutz), ello sólo se logra a condición de profundizar una realidad empírica situada y localizada “*para construirla como caso particular de lo posible*” (Bourdieu 1994: 16; Bourdieu et ál. 1983). En este sentido, el presente trabajo trata sobre el análisis de las modalidades formales y los procesos de significación contruidos en las migraciones de los nacidos y las nacidas en Bolivia, hacia destinos migratorios que no han sido “clásicos” en la historia de la inmigración boliviana en la Argentina.

Con el fin de alcanzar los objetivos de la investigación, se tratarán lógicas comunes detrás de las historias particulares a partir de las “trayectorias migratorias”. Las dimensiones donde se analizarán temas propios del campo migratorio son las formas de migrar (condicionamientos, uso de redes, tácticas), las relaciones establecidas con el espacio, y las diferencias y similitudes entre varones y mujeres, y entre los varones y entre las mujeres. En una segunda instancia, el objeto central desacelera su movimiento para analizar los mecanismos que posibilitan formas de permanencia(s) de los migrantes. Trabajaré aquí en relación con las sociabilidades conformadas localmente, la asociatividad y los procesos que generan una comunidad denominada “boliviana”.

El caso empírico elegido se sitúa en Ushuaia, en tanto escenario en el cual se desarrollan las prácticas sociales de los/as inmigrantes. Los procesos sociales históricos se sedimentan en instituciones, representaciones sociales y sentidos comunes que definen espacios locales. La corriente migratoria boliviana es la población seleccionada; y el objeto a partir del cual se construirán las categorías de análisis es la experiencia vivida por los hombres y las mujeres nacidos en Bolivia residentes en Ushuaia, en tanto inmigrantes y emigrantes. Este objetivo supone una investigación sobre los sentidos que los actores y actoras asignan a sus vivencias como migrantes y a su participación como fundadores de una “comunidad boliviana” en Ushuaia.

De este modo, aun cuando las personas no son nuestros sujetos de indagación –sino sus prácticas, trayectorias y las interrelaciones e interacciones en la apropiación de un espacio vivido como “propio”–, no podemos ni debemos olvidar que el análisis se construye desde la experiencia vital de las personas que hemos entrevistado. Sus historias, sus sexos, sus cuerpos, sus edades, el lugar donde viven y el modo en que viven, no son datos marginales del análisis sino las coordenadas en las que se desenvuelve el mismo.

La construcción de categorías y el trabajo de objetivación necesarios en toda práctica científica tiende a diluir de la escena principal a las personas “reales”, de carne y hueso, sobre cuyos relatos se ha construido la investigación; es decir, a los y las migrantes de origen boliviano que residían, en el momento del trabajo de campo, en la ciudad de Ushuaia. Camino ineludible u obligado, pero que puede conducir a conclusiones equivocadas si se olvida la reinscripción de las categorías a los “lugares” (ya sean geográficos, simbólicos, corporales, personales) desde donde fueron construidas.

2.2. Presentación del campo (y trayectorias de la investigación).

La investigación que se presenta es producto de múltiples cambios de rumbo, idas y venidas, y transformaciones del objeto de análisis y de los/as sujetos/as indagados/as. He mencionado en la introducción las alteraciones que ha sufrido su tema central, a partir de los primeros avances del trabajo de campo. Me interesa ahora presentar las modificaciones mismas del campo realizado y su resultado final, para configurar los personajes centrales de esta investigación y la relación construida con y por la investigadora.

Algunas decisiones metodológicas

Técnicas de investigación

La forma de registrar el pasado, el presente y los procesos de significación y reconstrucción de los proyectos y experiencia migratoria, fue pensada a través de la realización de “historias de vida”, comprendiendo por ello “descripciones bajo una forma narrativa de un fragmento de la experiencia vivida”, cuyo principal objetivo es la construcción de modelos analíticos e interpretativos (Bertaux 1997: 9). Hay historia de vida desde que “alguien le cuenta a otra persona un episodio cualquiera de su experiencia de vida” (Bertaux 1997: 32). Se trata de una definición amplia y más accesible que no debe ser necesariamente un recorrido integrador a través de la totalidad de la experiencia del entrevistado o la entrevistada (Mallimaci y Giménez Béliveau 2006: 172).

He utilizado la historia de vida dentro de la tradición interpretativa en ciencias sociales, teniendo como objetivo la comprensión de los actores y las actoras en su contexto. Ello significa asumir que la interpretación realizada por la investigadora no es la primera, sino que se corresponde con evaluaciones de segundo y tercer orden, según la célebre definición del antropólogo Clifford Geertz, sobre la primera interpretación realizada por las propias personas que cuentan su vida desde su presente (Geertz 1995).

De esta modo, los *relatos* de los participantes serán el recurso metodológico privilegiado para dar cuenta de las experiencias, las representaciones y el sentido de la vida de los actores y actrices sociales: “Los relatos de vida proporcionan *la visión y versión* propia de los actores involucrados e inmersos en el mundo de lo cotidiano” (Aceves 2000. El destacado es mío). Las historias de vida le agregan una dimensión diacrónica que permite tomar las lógicas de acción en el marco de un desarrollo biográfico y las configuraciones de relaciones sociales en su desarrollo histórico.

En la perspectiva de Bertaux, que tomo como principal guía, al trabajar con “historias de vida” las personas entrevistadas cumplen la función de informadoras. En este sentido, la prioridad no está puesta en la interioridad de los sujetos, sino en sus contextos sociales de los cuales adquieren la experiencia según un conocimiento práctico.

El principal problema específico de esta técnica es lo que Pierre Bourdieu (1986) ha denominado “Ilusión biográfica”, y Bertaux “ideología biográfica” (1997). La representación presente en la reconstrucción narrativa de la vida tiene una línea coherente, con un comienzo, distintas etapas y un final. Una experiencia de vida es contada, habitualmente, bajo el supuesto de que la vida es un todo conexo, que puede ser aprehendido como una unidad. La misma noción de trayectoria parece suponer una línea de vida sin interrupciones y armoniosa. Tanto para Bourdieu como para Bertaux, se trata de un efecto de la modernidad occidental y

de la consagración de la categoría de individuo. Los investigadores que usan estas técnicas deben poder desarticular los relatos mostrando sus quiebres y reorientaciones.

Una característica que debe ser recordada es que en la historia de la vida no se encontrará “la” vida del entrevistado o la entrevistada. Como he mencionado, las historias de vida, en la versión de Bertaux, no tienen aspiraciones de reconstruir la “totalidad” de la vida de los individuos ni sus subjetividades. La forma que toman los relatos es dialógica, la persona entrevistada es de entrada invitada a considerar sus experiencias a través de un filtro propuesto por quien investiga (Bertaux 1997: 35). En esta investigación el filtro propuesto fue el de la trayectoria migratoria (interpelación en tanto inmigrante boliviano/a) y la trayectoria de la comunidad boliviana en Ushuaia (interpelación en tanto miembro de esta comunidad). Cuando se pauta la entrevista, se presentan los objetivos del trabajo y del diálogo, se está presentando el filtro que orientará y dará forma a la historia de vida.

En mi caso, además conté con una guía que orientaba las intervenciones tanto de la investigadora como del entrevistado o entrevistada. La guía de la entrevista contiene temas y subtemas que deben cubrirse, pero no proporciona las formulaciones textuales de las preguntas ni las opciones de respuesta. Es un esquema con los puntos a tratar, pero que no se considera cerrado o cuyo orden tenga que seguirse necesariamente, dado que lo que interesa es recoger el flujo de la información, además de captar aspectos no previstos en la guía (Valles 1997: 204, 214).

Trayectorias migratorias

Ejes de análisis:

El origen. La familia, las experiencias de movilidad anterior, la estructura familiar, la relación con la Argentina, las motivaciones del desplazamiento.

El viaje, el traslado, los movimientos.

El funcionamiento y la funcionalidad de redes.

Ushuaia. El conocimiento, la decisión de llegar, la decisión de permanecer.

Las vueltas, los retornos.

La relación con Bolivia.

Sociabilidades

Ejes de análisis

Los otros significativos. Las relaciones íntimas. La afectividad.

Las sociabilidades como migrante en Argentina y en Ushuaia. Lo público y lo privado.
Las representaciones sobre la Argentina, Ushuaia y la otredad.
Las imágenes sobre lo boliviano y la bolivianidad. El “nosotros”.
Las tácticas identitarias.
Los posicionamientos dentro y fuera de la “comunidad”.

Otras técnicas utilizadas fueron la observación no participante y las entrevistas etnográficas (Ameigieras 2006: 129) concebidas como una serie de conversaciones amistosas donde no se suele contar con guías ni preguntas prefijadas, pero que siguen estando conducidas por la investigadora para que quien hable se convierta en informante, aun cuando el interés central esté en lo que la persona entrevistada plantee. Para que sea ético hay que presentarse como investigadora y explicitar los propósitos del trabajo investigativo. Estas técnicas más vinculadas al trabajo etnográfico clásico deben ser acompañadas con un registro sistemático tanto de notas descriptivas como de esbozos de análisis emergentes.

En mi investigación, las entrevistas etnográficas fueron utilizadas no sólo con los bolivianos y las bolivianas, sino también con fueguinos y fueguinas no bolivianos. Este formato menos estructurado permitió la emergencia en el análisis de categorías y dimensiones no avizoradas con anterioridad al trabajo de campo, especialmente en relación con las representaciones identitarias e imaginarios sociales y locales.

Conformación de la muestra

Teniendo en cuenta los objetivos que orientaron la investigación, el muestreo no pretendió la obtención de una cantidad de datos suficientes para obtener representatividad estadística. Por el contrario, la selección de los casos fue orientada selectivamente “según propósitos”, es decir que “los casos y contextos [fueron] seleccionados deliberadamente con el fin de obtener información relevante para la investigación” (Maxwell 1996).

El objetivo del muestreo fue, principalmente, poder captar de manera adecuada la *Heterogeneidad* de las bolivianas y los bolivianos en Ushuaia y su “diferencialidad” (Bertaux 1997: 174), no sólo por un objetivo descriptivo sino también de “validez” del modelo a construirse. El supuesto en la búsqueda de múltiples y variadas voces es que las diferentes posiciones se expresan en diferentes experiencias y visiones. Se trata de cubrir la mayor parte de la variedad de testimonios posibles. El diseño debía incluir, entonces, las variables en

relación con las cuales se construiría heterogeneidad (y el género atravesando todas ellas). Los criterios de selección diseñados con anterioridad al inicio del trabajo fueron:

1) Que representaran la bolivianidad en un sentido estricto, es decir, como lugar de nacimiento. Se trata un criterio de nacimiento desvinculado de la membresía política⁸. Aun quienes se han nacionalizado argentinos ingresan en esta investigación como personas con trayectorias migratorias.

2) Que fueran “inmigrantes”, en virtud de la categoría sociológica y no sólo estadística. No se incluyeron a quienes formaron parte de movimientos no voluntarios hacia Ushuaia, “traídas/os” siendo niñas/os o adultas/os por parte de padres/madres u otros/as adultos/as. De esta manera, todas/os realizaron en su desplazamiento hacia la ciudad del sur algún grado de expresión voluntaria, más o menos obligadas/os por las circunstancias.

3) Que en la muestra estuvieran presentes tanto personas involucradas con el “activismo” y ligadas a las asociaciones bolivianas de la ciudad como aquellas alejadas del mundo asociativo. En algún momento supuse que unas y otras formaban parte de las construcciones sociales analizadas, pero que en el primero de los casos los relatos e identidades habían sido objetos de reflexiones y movilizaciones políticas que podían incidir en las reconstrucciones de las trayectorias. Por ello creí necesario incluir memorias no encuadradas en discursos institucionales. El posterior trabajo de campo me hizo notar que la distancia entre ambos tipos no era tal como la había supuesto, por el bajo grado de institucionalización presente en las asociaciones de bolivianos/as en Ushuaia.

A estos se sumaron nuevos criterios como producto de los primeros análisis:

4) Que expresaran diferentes posiciones con diferentes trayectorias dentro del campo migratorio boliviano en Ushuaia. Es decir que en la muestra están representadas tanto las personas definidas como líderes de la comunidad (de acuerdo a los criterios construidos por las personas entrevistadas), como aquellas que se definen (y son definidas) como “personas comunes”, independientemente de su rol en las asociaciones. Insisto en que en estos criterios no existen indicadores objetivos⁹ previamente definidos, sino que han sido seleccionados de acuerdo a los criterios construidos por las entrevistadas y los entrevistados que serán trabajados más adelante.

⁸ Este mismo criterio es el utilizado por el Instituto de Estadísticas y Censos de la Argentina para cuantificar la población inmigrante.

⁹ De esta manera, el ingreso o dinero acumulado no siempre coincide con el liderazgo. Muchos de los “marginales” son exitosos en términos económicos.

5) Que tuvieran diferentes tiempos de residencia en la ciudad. Si bien en Ushuaia no pueden reconocerse diferentes “oleadas” migratorias como en el caso de otras ciudades del sur argentino (ver por ejemplo, Baeza 2006; Ciarallo 2006; Trpin 2006) es importante la diferencia instituyente de clasificaciones entre los/as “recién llegados/as” y los/as “primeros/as pobladores/as”. Aun cuando los/as recién llegados/as estén conectados/as por múltiples redes con los/as primeros/as pobladores/as formando parte de un mismo y largo movimiento migratorio, se trata de una diferencia actualizada en toda interacción cotidiana, en un contexto donde toda la sociedad es clasificada según su tiempo de residencia.

6) Que pertenecieran a diferentes zonas de Bolivia. Las cuestiones identitarias (de género, clase, etnia) debían ser atravesadas por variables relacionadas con las comunidades de origen que se volvieron significativas a partir de los relatos, especialmente el eje Rural-Urbano.

Más allá de la sumatoria de criterios a ser considerados, algunos de los diseñados en el inicio del trabajo fueron reformulados. Específicamente me refiero al primer criterio (que sean nacidos/as en Bolivia), el basamento mismo del encuadre de la investigación.

Si bien sigo utilizando este criterio para clasificar a los/as inmigrantes bolivianos/as con quienes trabajé las trayectorias migratorias, el criterio se volvió escasamente relevante para el análisis del segundo tema central de la investigación: las sociabilidades. No sólo se volvió necesaria la realización de entrevistas (ya no historias de vida) a argentinos/as viviendo en Ushuaia –“personas comunes” y funcionarios o funcionarias, si quería comprender las interacciones sociales como prácticas definitorias de los procesos de construcción comunitaria–, sino que además, la definición según el nacimiento, tampoco resultaba útil para describir el propio espacio “boliviano”. Si bien ahondaré más tarde en el análisis de esta dimensión, anticipo aquí que se trata de un espacio cuyos límites no se definen por una bolivianidad en el sentido “estricto” que he expresado. No bolivianos y bolivianas de todo tipo participan e interactúan en este espacio y se consideran como miembros de la “comunidad boliviana”. En consecuencia, en el análisis de las sociabilidades “bolivianas” he incluido relatos en forma de historias de vida de personas que no nacieron en Bolivia (jujeños/as o hijos/as de nacidos/as en Bolivia) que se definieran a sí mismas como miembros de la “comunidad boliviana”.

Proceso de constitución de la muestra

La investigación comenzó en la Ciudad de Buenos Aires sin mayores especificaciones sobre los contextos que iban a ser analizados. Había planteado la selección de entrevistados y entrevistadas que compartieran una misma situación –ser inmigrantes bolivianos o bolivianas en la Argentina– especificando la necesidad de contar con variedad de tipos según criterios personales e individuales. Las situaciones y contextos no serían seleccionados previamente quedando “librados al azar”. Detrás de esta elección residía mi profunda convicción de la necesidad de contar con relatos no enmarcados en discursos institucionales.

Sin embargo, a medida que avanzaba el proceso de investigación los contextos se volvían fundamentales: las experiencias migratorias y las relaciones de género tomaban sentido y contenidos de su ubicación en ciertas relaciones sociales situadas y localizadas. Por lo tanto, no considerar los contextos en el muestreo implicaba un importante error metodológico al homogenizar experiencias plurales, efecto de la negación del “lugar” como eje creador de diferencias y sentidos.

La necesidad de reconstruir la trama localizada y situada de relaciones e interacciones sociales de los/as inmigrantes con otros/as inmigrantes y con no inmigrantes motivó el cambio de escenario de la Ciudad de Buenos Aires a la ciudad de Ushuaia. El “contexto” en el cual se producen las prácticas, registradas en formas de relatos, no es un mero soporte sino parte misma de las producciones de sentido. Cuando se analizan las experiencias migrantes se está dando cuenta, en gran parte, de las características de las sociedades de destino, sus historias, las construcciones de alteridad, los modos de definir y gerenciar la otredad. De esta manera, trabajar desde y sobre Ushuaia no fue un cambio menor en el seno de la investigación.

Por lo tanto, la elección de Ushuaia como espacio en el que se sitúa la investigación responde, primero, a una necesidad teórica: reconstruir en profundidad el espacio local. Ciertas características hicieron que Ushuaia como campo de investigación respondiera mejor a este objetivo que la Ciudad de Buenos Aires, donde se había iniciado mi trabajo. Ushuaia como destino relativamente reciente de bolivianos y bolivianas (principios de la década de 1980) permitía entrevistar a las pioneras y pioneros del campo migratorio boliviano que se insertaron en una ciudad sin presencia histórica de migrantes de ese origen. La reconstrucción de los procesos de constitución comunitaria (visible y presente en el año 2005) formaba parte de la memoria vivida por gran parte de quienes residen actualmente en la ciudad. Las dimensiones geográficas y habitacionales de Ushuaia volvían posible la intención de ubicar a la ciudad como contexto local.

Pero sin duda fueron motivaciones vinculadas a la factibilidad del campo las que decidieron definitivamente el cambio del espacio de la investigación. En mi primer acercamiento al campo fueguino, en el año 2005, los bolivianos y bolivianas comenzaban a ser visibilizados negativamente por una población local que empezaba a marcarlos como responsables del mayor problema social contemporáneo que aqueja a Tierra del Fuego: la crisis habitacional. Las jóvenes instituciones bolivianas que en un contexto anterior de invisibilización habían tenido como objetivo revertir la situación para ser definidas como colectivos de inmigrantes, tenían líderes desconcertados y sin espacios para emitir sus propias definiciones por fuera de los canales “bolivianos” de información (programas radiales, eventos culturales, reuniones de las asociaciones). No eran interlocutores válidos.

El hecho de que alguien venido “del norte” se interese por sus historias es vivido como una oportunidad de convertirse, por un breve momento –mientras dura la entrevista– y en relación con sus vidas, en sujetos, ya no objetos de enunciación individual y colectiva. Sumado a ello, mi interpelación para contactarme e interactuar con ellos y ellas, en tanto representantes de la “colectividad” boliviana, refuerza y da nueva vida al objeto de sus esfuerzos. En síntesis, la posibilidad de realizar entrevistas en varios encuentros, de observar los eventos organizados como “bolivianos”, de interactuar, acercarme, presentarme y todas las demás acciones buscadas en mi rol de investigadora, se resolvieron rápidamente y con entusiasmo por parte de mis entrevistados y entrevistadas. Una recomendación que puede pasar por obvia en los manuales sobre metodología se volvía central: el punto fundamental para relacionarse a través de una técnica de investigación como la historia de vida es que el entrevistado esté dispuesto a hablar de sí mismo, de su experiencia y de su familia. La investigación se construye entre quien relata y quien guía el relato, y la colaboración entre ambos es decisiva para el buen desarrollo de la misma (Bertaux 1997: 187).

Más allá de estas características que hicieron posibles, más felices y gratos los trabajos en el campo para la investigadora, la selección de un contexto permitió la elección de casos interrelacionados que la técnica de la “bola de nieve” propone y ofrece. Fue esta técnica, tan simple de enunciar en palabras, la que se volvió dificultosa en mi experiencia en la Ciudad de Buenos Aires, al no haber definido contextos más específicos que la propia ciudad. La primera estrategia desarrollada fue el contacto con instituciones gubernamentales y no gubernamentales con inserción territorial en barrios o zonas con presencia importante de bolivianos y bolivianas. Fue así que construí los primeros relatos, pero la dificultad comenzó al querer continuar el trabajo a partir de la mencionada técnica de selección de casos. Los contactos obtenidos por las instituciones accedían a contarnos sus vidas por el lazo que los

unía a dichas organizaciones, sin embargo, en la mayor parte de los casos no accedieron a recomendar o presentar nuevos contactos por fuera del marco institucional. Era la Institución intermediaria el único lazo de compromiso con la investigación, sin que pudieran generarse lazos por fuera del contacto inicial.

Una gran desconfianza en mi persona y en mi práctica como “investigadora” generada, sobre todo, por mi pedido recurrente de que me cuenten “su vida”, sumada a mi condición de mujer y al tiempo necesario invertido en las entrevistas y charlas informales (el tiempo es un bien valioso y escaso para las tareas intensivas ejercidas por los entrevistados y entrevistadas, relacionadas con ocupaciones domésticas, construcción, verdulerías, actividades textiles) eran impedimentos para “recomendarme” a paisanos, paisanas, familiares y demás sociabilidades.

Estas dificultades para el desarrollo de la técnica de “bola de nieve” me exigían iniciar reiteradamente la red de contactos sin lograr nunca un avance que superara su mismo inicio. Se contaba con un conjunto de entrevistas, sin otra relación que la de corresponderse con relatos de personas que compartieran la misma situación social: ser migrante de origen boliviano. La conformación de la muestra reproducía una figura social de individuos “suelos” y atomizados que no se identificaba con mis preconcepciones teóricas sobre la configuración de lo social, pero tampoco con la necesidad de vincular los relatos a la red de relaciones sociales en la que los sujetos estaban y están inmersos, y por la cual, y a través de la cual, actúan y significan.

En Ushuaia, por el contrario, la técnica funcionó perfectamente, iniciando diferentes redes de casos con relaciones heterogéneas entre ellos. La “bola” se inició tanto por la presentación de los “porteros” vinculados a las asociaciones, como por cualquier otro contacto con experiencias no asociativas (amigas o amigos, personal de instituciones, etc.). Incluso he llegado a golpear las puertas sin otra carta de presentación que el objetivo de mi trabajo, que era motivo suficiente y bien recibido para posibilitarme las entrevistas. Claramente esto fue más fácil con quienes tenían residencias más antiguas que con los/as recién llegados/as con quienes fue absolutamente necesaria la mediación de un contacto que hiciera menos sospechosa mi presencia.

En este contexto, la problemática –que siempre existe– en relación con el desenvolvimiento del trabajo de campo estuvo vinculada con mi propio papel de investigadora en un campo acotado y conflictivo. A diferencia de lo que puede ocurrir en

situaciones saturadas de cientistas sociales¹⁰, mi presencia y el contacto realizado era percibido como signo de reconocimiento y status para el interior de la comunidad. Varias anécdotas volvieron visible esta situación, entre ellas mencionaré las más evidentes.

En una entrevista grupal con jóvenes bolivianos y bolivianas pertenecientes a la CCC¹¹ me presenté y anticipé los objetivos de mi trabajo. Todos/as me escuchaban, hasta que una joven me interrumpió para decirme que ya me conocían y que sabían sobre mi actividad. Ante mi sorpresa, varios/as de mis entrevistados/as me contaron que escucharon sobre mi presencia en la ciudad en un programa radial reconocido como “boliviano”. El conductor, a quien yo ya había entrevistado, enfatizaba la importancia de que realizara entrevistas a los líderes de la comunidad, único modo de conocer la singular y única historia de la “comunidad boliviana en Ushuaia”. Al definir de este modo mi trabajo, se incluía entre los grandes nombres de la historia comunitaria, y excluía a quienes yo no había entrevistado, entre ellos, algunos de sus competidores en el campo migratorio. Ante los ojos de los jóvenes de la CCC, con mi trabajo había designado como “líder” a una persona con la que ellos/as no se sentían identificados/as, lo que volvía sospechosa mi presencia. Tuve que desarticular un largo rato la imagen construida sobre mi rol en el campo para poder entrevistarlos/as. Si bien realicé las historias de vida individuales y pude discutir grupalmente algunas cuestiones, ya había perdido la neutralidad (y la inocencia pretendida) dentro del campo.

Este proceso por el cual al entrevistar otorgaba importancia al entrevistado/a, provocaba que en muchas de las entrevistas, especialmente en las de los varones, el contexto elegido fueran espacios de alta visibilidad pública. En un juego de interacción silenciosa, yo entrevistaba y ellos se/me mostraban frente a los otros. El gran peligro para mi investigación era que la “bola de nieve” sólo me ubicara entre posiciones similares en el campo, pudiendo sesgar la reconstrucción de los procesos comunitarios. Lo importante fue reconocer el mecanismo y generar nuevas redes sociales en la selección de casos.

En otra ocasión, me contacté telefónicamente con una de las entrevistadas, quien se mostró muy entusiasmada y me pidió que la entrevistara inmediatamente, para lo cual debía hacerlo en el lugar donde me hospedaba. Después de un tiempo de entrevista, ella también comenzó a deslizar, durante la conversación, que sabía de mi trabajo y conocía a quienes había entrevistado. A partir de allí, su propia historia en la ciudad fueguina se construyó

¹⁰ Cuando comencé mi investigación sólo una investigadora francesa había trabajado con las familias bolivianas en Ushuaia.

¹¹ Corriente Classista y Combativa, organización política y social con origen en los cortes de calle acontecidos en la década del noventa en Salta y Jujuy. Los/as bolivianos/as que pertenecen a la agrupación en Ushuaia lo hacen en tanto participantes de emprendimientos productivos financiados por el Estado Nacional.

fulminando la imagen de una de mis entrevistadas, tía de quien me hablaba. Su principal interés en la entrevista era mostrarme la maldad de quien la había traído a Ushuaia: su tía.

Una vez más, mi presencia como investigadora era resignificada en los conflictos locales, hasta formar parte de los mismos. Ushuaia es una ciudad chica, y el espacio boliviano lo es aún más; la información circula por canales formales e informales, es difícil no ser percibido. Desde las dimensiones individuales de peleas, amistades y enemistades, hasta las luchas por las posiciones centrales en el campo migratorio, tomaban como recurso la investigación que estaba desarrollándose a partir de sus propias voces. En último caso, era un modo particular de reapropiarse. La investigación, de modo explícito, formaba parte de su objeto develando pujas, solidaridades, mecanismos de legitimación y deslegitimación. No casualmente los más reacios a ser entrevistados fueron quienes se definían ajenos al espacio boliviano. Los modos del trabajo de campo y el uso (diferencial) que de ellos hacían las personas entrevistadas, se convirtieron en nuevas fuentes para el análisis, complementando las entrevistas y el registro sistemático en las observaciones.

Modalidad del trabajo de campo

El grueso del trabajo de campo fue realizado entre los años 2004 y 2007, sin embargo algunas entrevistas (complemento de anteriores) tuvieron lugar hasta enero de 2009. Como ya se ha hecho referencia, la principal técnica ha sido la “bola de nieve”, a partir del contacto con dos líderes de “la comunidad”. Si bien en la mayor parte de los casos el trato estuvo mediado por las referencias a personas que me permitían franquear la puerta, las entrevistas fueron realizadas “a solas”, es decir, entre los/as entrevistados/as y la investigadora y, generalmente, en sus propias casas en momentos de tranquilidad para la persona. Este tipo de escenarios conservativos era necesario para construir detalladamente las trayectorias en entrevistas que tenían como promedio una hora y media por encuentro. La ausencia de escenarios institucionales y de intermediarios, disminuye el efecto de algunos condicionamientos, aun cuando el central –la presencia de la investigadora y la interpelación de una narración en relación con ciertos objetivos planteados– sea imposible de eliminar, siendo el producto final una construcción sostenida a partir de las intervenciones, correcciones, interrupciones; en fin, del diálogo establecido en la situación de entrevista.

La muestra final quedó conformada por 45 personas entrevistadas (algunas en varias ocasiones) todas nacidas en Bolivia. Son 30 mujeres y 15 varones nacidas/os en Cochabamba

(19), Potosí (14), y el resto de los casos han nacido en Oruro, La Paz, Sucre y Tarija que llegaron a la ciudad en diferentes momentos y de diferentes maneras. Asimismo se entrevistó, bajo el formato tradicional de entrevista, a líderes de organizaciones sociales “no bolivianas” (Corriente Clasista y Combativa, Foro social habitacional, Residentes Jujeños), sindicales (Uocra) y funcionarios/as estatales (técnicos/as del programa de mejoramiento de los barrios, delegado local de la dirección nacional de migraciones, funcionarios/as de obras públicas, trabajadores sanitarios). Las observaciones se realizaron en contextos cotidianos y extracotidianos de la sociabilidad boliviana y fueguina. La tabla final de las entrevistas realizadas puede consultarse en los anexos (Ver tabla conceptual 1).

3. Escenarios y contextos, pasados y presentes

La figura del/la migrante se materializa ante el cruce de fronteras y su permanencia en un espacio diferente al propio. Pero las nociones de “frontera”, “movimiento” y “pertenencia”, toman sentido en particularidades históricas y en las dinámicas de inclusión y exclusión que generan. En este capítulo se pretende algo más que la presentación de datos históricos y geográficos destinados a restituir un contexto como marco escenográfico neutral de los procesos analizados. Por el contrario, se trata de un capítulo decididamente analítico cuyas ideas centrales permean el resto del trabajo.

El caso analizado por esta tesis, se sitúa en la intersección de los tres relatos históricos mencionados: la historia de Ushuaia y las formas de configurarla, la historia de la migración boliviana en nuestro país y las formas ancladas nacionalmente de construir alteridades e identidades. Las tres historias se solapan y convergen delineando los contornos que permiten construir el objeto de investigación. En las acertadas palabras de Daniel James (2004), “el contexto, los principios morales, las fuerzas ideológicas y las experiencias históricas modelan las historias particulares”.

3.1 Ushuaia y la Patagonia. Localizando la historia

El objetivo de este apartado no será el recuento acabado de la historia local, objetivo que demandaría otras fuentes y métodos que los utilizados, sino reconstruir el pasado histórico tal como se expresa hoy en los relatos presentes en la ciudad, intentando destacar las diferentes influencias que lo conforman.

En primer lugar, se analizarán los relatos locales sobre el pasado que circulan en Tierra del Fuego, y que la construyen en tanto proyecto e identidad. Para ello, me basaré tanto en la literatura de divulgación como en la historia científica sobre la Patagonia. La organización de los temas se relaciona con las figuras históricas ancladas en el pasado: las figuras de los indígenas, los viajeros y los misioneros. Para comprender la identidad fueguina y el modo en que las figuras se instalan en los relatos sobre el pasado, será central trabajar sobre la noción de “desierto” que impregna las imágenes sobre las patagonias. Finalizaré con las intervenciones del Estado Nacional sobre el territorio con el fin de incorporar “realmente”, más allá de las normas, a Tierra del Fuego al *continuum* del territorio nacional en construcción utilizando como principal instrumento las políticas de población.

Las figuras históricas y el modo en que son introducidas en los relatos sobre el pasado y el presente, así como las configuraciones territoriales y la relación del espacio fueguino definido como “lejano” con la Argentina “toda”, serán nodales en el momento de interpretar y comprender las configuraciones sobre lo “nacional” y lo “extranjero”, lo “propio” y lo “ajeno”, elementos centrales de las gramáticas sobre las cuales se construirán las definiciones sobre las/os bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia.

Tierra del Fuego

Tierra del Fuego y su capital emblemática, Ushuaia, son territorios re-conocidos por su singular ubicación geográfica, “la más austral del mundo”, calificación que merece su aparición en los paseos turísticos como uno de los destinos más pintorescos de la Argentina. Ushuaia está “lejos”, al sur, es un “confín”, una “frontera”. Para sus habitantes, el resto del mundo se define simplemente como “el norte”.

El análisis sobre lo ya dicho y escrito sobre Ushuaia permite reconstruir diferentes ubicaciones y calificaciones sobre la ciudad generadas desde la cultura letrada. En este caso, no serán tanto las presencias sino los silencios y ausencias los que permitirán configurar la tipificación corriente sobre Ushuaia y Tierra del Fuego. Es posible clasificar según criterios amplios el material encontrado en las diferentes bibliotecas¹² recorridas.

El primer impacto en la búsqueda temática es la abundancia de material destinado a turistas. Ushuaia aparece allí como un producto ofrecido y destinado a una actividad comercial. En la Ushuaia como mercancía se resaltan las características peculiares que la distinguen de otros destinos con argumentos de venta y difusión, como su ubicación y su lejanía, que la convierten en un producto único en el mercado del turismo.

Existen también numerosos libros sobre las características biológicas, morfológicas y geográficas, y las condiciones de vida marítima y terrestre que es posible encontrar en las tierras y mar fueguinos. La “ciencia” nacional se ha dedicado especialmente a este tipo de objetivos en las tierras fueguinas. De esta manera, las investigaciones del CONICET-CADIC asentado en la provincia, son en su gran mayoría sobre biología, geografía y geología. Las investigaciones antropológicas sólo cubren el campo arqueológico de la región.

En términos de una literatura vinculada al campo de los estudios sociales, en un sentido amplio, existe un creciente número de textos escolares, de divulgación y científicos

¹² Biblioteca del Congreso Nacional, Hemeroteca del Congreso Nacional, Biblioteca municipal de Ushuaia.

sobre los indígenas que habitaron el estrecho de Magallanes (Alakaluf, Onas –Selk`nam–, Haus y Yámanas). Comenzando por los textos inaugurales de los misioneros y los cuadernos de Gusinde¹³, y siguiendo con obras más cercanas en el tiempo, en las secciones sobre antropología en bibliotecas y editoriales se acumulan textos sobre la vida, obras, leyendas, producciones y organización social indígena antes y durante la llegada de europeos a los parajes del sur. Hay también ensayos dedicados a grandes nombres (y hombres) que se acercaron, atravesaron o residieron temporalmente en la región. Se trata de “figuras” como Popper, Fitz Roy y Darwin, destacados como grandes y excepcionales varones, aventureros, inspiradores, que marcaron los parajes y delinearon los paisajes de lo “desconocido”.

Otro tipo de trabajos tiene un registro literario y/o periodístico escrito por algunos de los visitantes a la ciudad. Se destacan el de Roberto J. Payró en *La Australia argentina* (1898), y el de Ricardo Rojas en *Archipiélago* (1934), que permiten vislumbrar las representaciones que a principios y mediados del siglo pasado imperaban sobre Ushuaia. La imagen de la ciudad se ve así impregnada de alusiones a la soledad, la monotonía, el abandono, lo inhóspito del ambiente y la masculinidad arrasadora de su población.

La literatura de divulgación construye una imagen de Ushuaia, en primer lugar, como producto comercial en tanto ciudad “pintoresca”, diferente y particular, y por otro lado, como territorio “natural” y asentamiento (en el pasado) de numerosas poblaciones cuya historia pareciera ser diferente a la de la ciudad actual. Ushuaia aparece como tierra indómita, indócil, inhóspita, agreste, lejana, tierra de soledades, sobredeterminada por la naturaleza.

Pero además, en los relatos locales –de modo similar a lo notado por María Elba Argeri en Neuquén–, las narraciones sobre el pasado muestran un universo excluyentemente masculino y con marcados rasgos de heroísmo (Argeri 2005). En orden de aparición, se menciona a los indios, los marinos europeos (impulsados por la fiebre de metales preciosos o aquejados por el impacto de una tierra indómita) y posteriormente los misioneros.

La historia a partir de grandes nombres y figuras excepcionales enfatiza además la dimensión personal por sobre lo social. La historia de Ushuaia aparece como efecto de trayectorias individuales, de “los pioneros”, cuyas vidas se trazan marcando el alto grado de voluntarismo que denotan rasgos heroicos escapando incluso a los condicionamientos de la

¹³ Gusinde fue un sacerdote y etnólogo alemán que trabajó en el Museo de Etnología y Antropología de Chile. Realizó tres viajes científicos a Tierra del Fuego entre 1920 y 1924, y el producto de ello fue publicado en 1937 en Viena, en tres tomos, con el título *Los indios de tierra del Fuego*. Una versión castellana resumida de toda esta obra fue publicada en 1951 en Sevilla, con el nombre *Los fueguinos*.

época. Las relaciones sociales se diluyen ante estos grandes hombres que prescinden de ellas, las generan o las eluden.

No es tarea fácil intentar reconstruir una historia social sobre la ciudad. Más allá de la literatura de divulgación¹⁴, son escasas las historiografías específicas (se destacan las elaboradas por Juan Belza, un sacerdote salesiano, y por Arnoldo Canclini, un pastor evangelista), y es especialmente difícil encontrar algún trabajo por fuera de una historia tradicional de recuento de fechas, personajes y anécdotas.

En lo que sigue abordaré diferentes fuentes que ocuparán diferentes niveles en mi relato. Utilizaré las historias locales para recuperar hitos y personajes de importancia, lo cual mostrará qué y quiénes son recuperados como parte de la memoria local. Se trata más de objetos de análisis que de fuentes históricas recuperadas como herramientas mismas del análisis. Por otra parte, intentaré delinear las formas en que la ciudad fue constituida en el contexto de la historia más amplia del Estado Argentino, a partir –ahora sí– de la amplia, desafiante y novedosa historia sobre “la Patagonia” en términos generales. Tierra del Fuego comparte ciertas imágenes construidas sobre el pasado y el presente patagónico, en tanto tierra de frontera y confines. Se verá, además, cómo la narrativa histórica nacional se matiza de particularidades cuando se la enfoca desde los territorios del Sur argentino.

De indígenas, viajeros y misioneros

Baja el telón. Frente a la escena se erigen monumentos al aborigen. Se dan nombres indígenas a estancias, pueblos y calles; a hoteles, clubes y playas. Se fabrican banderitas y estatuitas par vender al turista, un recuerdo del nativo fueguino. Y se comentan: “Qué lástima, nuestro indio fueguino no nos dejó folklore.” Pero sí nos dejó el eco de su llanto, llanto de su pueblo que fusilamos y contagiamos, llanto de su pueblo que exterminamos.

Anne Chapman

Buenos Aires, 18 de julio, 1974.

Existe una historia propia cuyo actor principal es el territorio, en su definición material. La historia territorial está conformada por quienes se le han acercado, por quienes lo han transitado o habitado. Tierra del Fuego, en su parte chilena y argentina, fue catalogada

¹⁴ En Ushuaia, como en el resto de la Patagonia, surgen historias informales por fuera de la discursividad científica sobre determinados eventos, colectivos y personas, como parte de la necesidad de reconstruir la memoria en una ciudad definida con una identidad frágil.

como tierra inhabitable para los/as no nacidos/as en ella durante un tiempo largo, tanto por factores climáticos como por las supuestas características de quienes vivieron allí: los pueblos Selk'Nam (Onas) en la parte oriental de la isla; Yámana, canoeros del canal de Beagle en la costa sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego; Alacuf, canoeros de islas y canales del occidente cordillerano de Tierra del Fuego, y el pueblo Haush, al sudeste de la Isla. Onas y Yámanas residían en el actual sector argentino de la isla (Véase Bandieri 2005: 39). Habitantes permanentes, su presencia ya se conoce por los europeos desde la expedición de Magallanes, siendo el avistaje de fogatas lo que le diera su nombre de “tierra del fuego”.

Según Pedro Navarro Floria (2001), el conocimiento indígena de Tierra del Fuego se inicia con el registro caótico de datos por parte de viajeros europeos –en palabras de Gusinde (1920), el registro “poco científico” y escasamente cuantificado de los “descubrimientos”–, y prosigue hacia fines del siglo XVIII con la crítica a esa información y las primeras hipótesis evolucionistas generadas por la comparación etnográfica entre “culturas” (Floria 2001). Los pueblos originarios, han sido objetos recurrentes de crónicas, historias, informes antropológicos y, actualmente, de recuperación historiográfica y política en debates sobre la identidad y memoria fueguina. Primero fueron medidos u observados en tanto seres primitivos, salvajes, o en “estado puro”. El contacto con los blancos fue anticipadamente violento como producto del interés por la caza de lobos marinos.

Con la llegada de las misiones inglesas primero, y salesianas luego, cuyo principal objetivo era el de evangelizar a los “salvajes”, se inician diferentes tipos de interacciones con los diversos pueblos, estableciendo relaciones sociales que nunca dejan de ser asimétricas, al ser objeto de intentos evangelizadores y civilizadores. La comprensión de sus vidas en pos de su evangelización y su salvación debía ser “traducida” al lenguaje propio. De esta manera, si bien en las misiones existían intercambios e interacciones, uno de los polos se definía a sí mismo como parámetro respetable de vida a ser impuesto sobre los otros. Más cerca en la historia se intenta recuperar sus historias, memorias, leyendas, mitos, lenguaje y organizaciones previas a la llegada del hombre blanco, para rescatar una “naturaleza perdida” por el contacto con otras sociedades y la muerte de sus herederos/as.

En definitiva, la historia de los pueblos indígenas se cristaliza como una dimensión propia del territorio de Tierra del fuego, pero externa a la memoria de la sociedad fueguina contemporánea. Es una historia que tiene su lugar de relevancia en los museos, en los libros, en los nombres de algunas calles (aquellas trazadas y nombradas en los últimos años), como tributo a una presencia territorial encapsulada en el pasado, en una historia que aun cuando es

recuperada se lo hace en tanto antepasados de la tierra, unida al presente por el territorio, pero únicamente por él.

Por otra parte, la historia local del territorio de Ushuaia otorga un espacio de notoriedad a los llamados “viajeros” de diferentes banderas. Se trata de los hombres a cargo de expediciones europeas que se acercaron a la isla. El extremo sur del continente, sus mares e islas, fueron largamente explorados por sucesivas misiones europeas cuyos objetivos fueron variados: establecer una ruta marítima a las indias, implantar fortificaciones contra los piratas, fundar misiones religiosas, realizar expediciones científicas en el siglo XIX, emprender la búsqueda de oro, etc. Se contabilizan al menos 81 expediciones de diversa naturaleza que exploraron los archipiélagos entre los trescientos años transcurridos desde el “descubrimiento” del estrecho de Magallanes y la visita del barco dirigido por Darwin (junto con Fitz Roy) en 1832. Esta expedición inaugura un cambio en la historia de los reportes sobre la región, al incluir una descripción de los pueblos que allí vivían y no sólo reportes sobre el clima, la fauna y la botánica (Guyot 1968).

España, a fines del siglo XVIII, envía nuevas expediciones para controlar e impedir que otras potencias se establezcan en las costas patagónicas. Entre ellas fue enviada la expedición científica y política de Alejandro Malaspina, que confirmó la decisión española de abandonar la idea de establecer fundaciones en el sur, teniendo en cuenta la rigurosidad del clima. Esto, en definitiva, hacía estimar la ausencia de peligro de establecimiento de colonias de otras potencias (Floria 2001). Por otro lado, las expediciones españolas del siglo XVIII construyen a Tierra del Fuego como región inhóspita e inadaptable. Además, se definen a los pobladores como incapaces de adoptar cualquier forma de vida y de trabajo en el contexto colonial europeo.

El siglo XIX es el de las expediciones “científicas”. Entre las numerosas expediciones extranjerías hubo una argentina: el 17 de diciembre de 1881 zarpó de Buenos Aires la corbeta “Cabo de Hornos”, comandada por Luis Piedrabuena. La expedición, denominada “Expedición Austral Argentina”, fue organizada por el Instituto Geográfico Argentino (Gamundi y Amos 2007).

Los viajeros, que le otorgan re-conocimiento internacional a la región, tienen una presencia temporal en el territorio. Su par complementario en la historia local lo desempeñan las figuras de los misioneros: varones con sus “familias” —en el caso de los anglicanos— instaladas en diferentes puntos con el fin de evangelizar e interactuar con los pueblos indígenas. El personal de las misiones representa los primeros no nativos que permanecen en los territorios del sur. Cronológicamente, deben mencionarse a las misiones inglesas como

pioneras. Un misionero destacado localmente es el reverendo anglicano Allen Gardiner, capitán de la marina inglesa, a quien se le atribuye la idea de intentar la cristianización de los Yámanas. En 1844, funda la “Sociedad Misionera de la Patagonia”, con el fin de recolectar fondos para enviar misioneros al sur. Instalado en 1848 en la Isla de los Estados, muere en 1851 de hambre junto con otros misioneros que lo acompañaban.

Este fracaso es leído por la marina inglesa como una demostración de la imposibilidad de formar un centro de misioneros en Tierra del Fuego, emplazándose en las islas Malvinas el centro de la “*South American Missionary Society*”. Fue Waite Hockin Stirling, otro misionero inglés, quien decide volver a Tierra del Fuego con buen resultado, apostándose en Ushuaia en 1869. Su sucesor será Thomas Bridges, quien se instala con su familia en 1870. Fue el primer encargado de “la misión fueguina” de la sociedad misionera inglesa, y quizás uno de los misioneros que más ha perdurado en la memoria local. Él y su familia son reconocidos como “los primeros blancos en establecerse definitivamente en la Tierra del Fuego”. Su presencia en la isla se materializa en un famoso diccionario Yámana-Inglés de más de 30.000 palabras, y en la estancia que funda gracias a las tierras que el Gobierno Argentino le obsequiara regenteada luego por sus hijos y descendientes.

Entre los salesianos, se destaca la misión del padre José Fagnano, quien inicia su tarea misionera en Tierra del Fuego a partir del año 1886, seguramente con la intención de contrarrestar la temprana acción que en ese mismo sentido habían iniciado los anglicanos años atrás. La primera prefectura fue en Punta Arenas, lugar desde donde se proyectó en 1888 la construcción de una reducción para los indígenas Alacalufes en la isla Dawson, en territorio chileno, llamada “San Rafael”. Pocos años después, en 1893, se inauguró en Puerto Golondrinas, en la zona de Río Grande, la misión “Nuestra Señora de la Candelaria”, destinada a la evangelización de los pueblos Onas (Bandieri 2005: 167).

Misioneros y exploradores, primeros varones con nombre propio con lugar en la historiografía de la región, representan actitudes diferentes en la relación con el territorio de lo que es ahora Tierra del Fuego: mientras que los misioneros deciden su permanencia, más o menos temporal, en la región donde se instalan junto con sus familias, los exploradores, por definición, están siempre “de paso”. Además son recordados por prácticas que vehiculizan definiciones casi opuestas de la “naturaleza indígena”. Aun si los hombres de la Iglesia consideraron a los indios como salvajes, hostiles y no civilizados, coincidiendo en este punto con los científicos, políticos y militares de la época, estaban convencidos de la necesidad de transformar la naturaleza del indio; las misiones se ocupaban de evangelizarlos y, por lo tanto, preferían la “cooperación amable” a la exterminación o el cautiverio, como define Lucas

Bridge (hijo de Thomas) en 1890 a las tres posibles aproximaciones locales a los indígenas (citado en Guyot 1968).

Otro tema importante es que la presencia de las misiones religiosas es anterior al alcance de las instituciones estatales centrales, que establecen gobernación en Tierra del Fuego en 1885 tomando a Ushuaia como residencia. Antes de la llegada del Estado Nacional, existían interacciones sociales con los pueblos indígenas en la forma de misiones y a través de la actividad comercial. Al igual que en otras regiones, el establecimiento de relaciones con los denominados “salvajes” fue una de las formas posibles de interacción con los habitantes de las “fronteras”.

Según Pedro Navarro Floria (2005), este tipo de relación había sido defendida y practicada por la Confederación hasta Pavón, pero en las décadas de 1850 y 1860, mientras estaba en marcha el proceso de construcción institucional del Estado y de su política de fronteras, fue una opción menos aceptada por los funcionarios y políticos, instalándose la idea de una ofensiva militar (Floria 2005).

Ushuaia, territorio vacío. Figuras del desierto

Otro rasgo característico del imaginario sobre la Patagonia es su caracterización como tierra indómita: un espacio geográfico y alegórico diferenciado por su indocilidad frente a las pretensiones de las conquistas. De esta manera, “la soledad, el silencio y la masculinidad eran imágenes recurrentes que dominaron a la región por siglos” (Argeri 2005: 14). Si en la actualidad es posible presenciar una recuperación de la historia territorial de los pueblos indígenas, la imagen que durante décadas se configuró de la Patagonia fue la de un pasado “sin población” en un espacio supuestamente “vacío”.

Tierra del Fuego, como la Patagonia en general, ha sido reiteradamente conceptualizada y calificada por el Estado Argentino como un espacio “despoblado”. Aún más, la percepción de un territorio no ocupado o débilmente ocupado está en la base de una conceptualización que habría de modelar el proceso de construcción nacional a lo largo de todo el siglo XIX. La condición territorial de la Argentina se asimilaba de esta manera a una noción específica: la del desierto. Según Quijada, además de aludir al vacío, la noción de desierto comprende otras tres connotaciones: la necesidad de una integración territorial que expanda las instituciones por todo el espacio delimitado por las fronteras nacionales, la imagen de un territorio deshabitado sostenida por la no consideración de los indígenas como

potenciales vecinos y productores, y por último, la idea de un espacio bárbaro que genera “barbarie”.

La Patagonia era comprendida como un espacio de frontera entre la civilización y “la barbarie”, la urbanización y el vacío, la cultura y la naturaleza. No sólo limitaba las tierras ocupadas de las no ocupadas, sino también se la concebía como una línea divisoria física (Quijada 2002: 379). La imagen que dominó representaba a la frontera que avanzaba sobre tierras “vacías”, creando instituciones, cultivando tierras vírgenes o sólo roturando y apropiándose de ellas. La frontera era la categoría explicativa de todos los procesos (Argeri 97). La Patagonia, en términos más amplios, era pensada como territorio y espacio a ser “colonizado”. Poblar estas tierras era un asunto de “defensa” y “soberanía” nacional (Luiz y Schillat 1998). Llenar los vacíos, luchar contra el desierto se convirtió en un programa civilizatorio.

Sin embargo, la imagen del vacío fue una construcción posterior a la denominada “pacificación” de la Patagonia. Es útil recordar que la génesis de estas imágenes asociadas a la denominada “conquista del desierto” fue más conflictiva que consensuada: la política de ofensiva militar no fue un discurso único, incluso entre las clases dirigentes. Pedro Floria (2001; 2005a) y Mónica Quijada (2000b; 2002) muestran a partir de la recuperación de los debates la existencia de representaciones e ideologías diferentes presentes en los discursos en pugna sobre lo indígena con la posterior consagración de una imagen sobre las otras.

En el análisis del discurso roquista, encuentra Pedro Floria un ejemplo claro de estrategias destinadas a reescribir la historia de una larga política fronteriza de trato pacífico para legitimar la acción militar. La necesidad de fijar el límite sur es, asimismo, una definición de espacio por conquistar: la Patagonia, intensamente penetrada en las décadas anteriores por pobladores fronterizos argentinos y chilenos, militares, mercachifles, exploradores, científicos y misioneros, era un espacio generalmente descrito como “frontera”, es decir, un mundo mestizo y dinámico que constituía no un límite preciso entre “civilización y barbarie”, sino una ancha y difusa franja de transición. Cuando Roca define la “barrera natural” de Río Negro, “redefine el espacio pampeano-patagónico como un plano vacío” (Floria 2005).

La invisibilización de las poblaciones indígenas que habitaron estas tierras es la condición necesaria de este tipo de relato. Son la historiografía y la antropología contemporáneas las que se esfuerzan por revertir esa invisibilidad. La investigación historiográfica actual ha puesto énfasis en comprender los procesos que constituyeron las diferentes imágenes sobre lo indígena en su relación con la construcción nacional.

De esta manera, Floria muestra cómo a mediados del Siglo XIX se construye un discurso de invisibilización y negación de relaciones entre indios y europeos en las fronteras interiores, que desestimaba la presencia y contactos fluidos entre las distintas sociedades, aun cuando fueran asimétricas y desiguales. Floria analiza la puja por la memoria en torno al tipo de relación establecida con los indígenas que funcionan como imágenes legitimadoras de diferentes políticas tendientes a “solucionar” el “problema indígena”. Según el historiador, los actores políticos a favor del avance bélico en la “conquista del desierto” vencieron en esta puja al instalar su interpretación de la historia, que perdura aún en la memoria colectiva: la idea de una guerra fronteriza permanente, el olvido sistemático de la historia de los pueblos indígenas y de la frontera, y, en consecuencia, el olvido de la tradición del trato pacífico que había sido dominante hasta entonces.

Existe una historia de múltiples interacciones con nativos, europeos y criollos que hicieron de la población de fronteras una realidad cambiante, permeable, compleja, mestizada y múltiple¹⁵. Quijada y Argeri también destacan la fluidez de contactos entre indígenas y criollos en los espacios de fronteras en el comercio, en las misiones, el mestizaje e incluso en la violencia recíproca (Argeri 2005; Quijada 2002). La frontera, más que un límite o una separación, funciona como un área de interrelación. Estas últimas autoras advierten además que los fuertes vínculos interétnicos que existieron antes de la conquista no deben ser confundidos con indeterminación. Centrar la atención en la presencia efectiva de interacciones e intercambios entre las sociedades indígenas y “huincas” no significa admitir un grado de igualdad en estas relaciones. Por el contrario, como indica Quijada, a mayor contacto mayor dependencia unilateral (Quijada 2002: 117). Una parte de la relación tiene mayor capacidad de dominar y permear a la otra.

La era del Estado Nacional en Tierra del Fuego

Para comprender la ideología territorial en la América Hispana hay que partir, según Quijada, del principio de legitimación de la ocupación castellana que se originó en las bulas papales y el tratado de Tordesillas. De esta manera, la extensión fronteriza más allá de las “fronteras interiores” nunca se realizó sobre tierras consideradas como pertenecientes a una

¹⁵ En los ya citados cuadernos de Gusinde se enumeran matrimonios mixtos, compuestos siempre por un europeo y una indígena.

nación enemiga (los indígenas), sino sobre tierras consideradas libres y luego públicas. “De lo que se trataba no era de conseguir la soberanía sobre esas tierras –que ya se detentaba por el rey primero, por el ‘pueblo soberano’ después– sino de pasar de la teoría al ejercicio efectivo” (Quijada 2002:110). La disputa no era por la soberanía territorial sino por la tenencia del espacio, de allí la importancia de “poblarlo”, de “ocuparlo”. La frontera, el límite, no se asociaba a una ausencia de derechos de posesión sino de control efectivo.

La Patagonia fue incorporada explícitamente a los dominios españoles en la segunda mitad del Siglo XVIII, con la acción del ministro José de Gálvez, que en 1778 ordenó fortificar la desembocadura del Río Negro y la bahía de San Julián, cercana al estrecho de Magallanes. Los límites estuvieron definidos por la historia y no por la ocupación efectiva. En el siglo XIX la existencia de estos espacios a los que no llegaban las instituciones hizo que la sociedad mayoritaria aplicara de forma relevante el concepto de “frontera interior”.

Según Luiz y Schillat (1998), hasta 1881 la región fueguina era poco conocida por la elite argentina, y no estaba pensada como espacio destinado a la acción colonizadora. En ese año se firmó el acuerdo de límites entre la República Argentina y la de Chile, que junto con la declaración de Tierra del Fuego como “territorio nacional” en 1884 por la sanción de la Ley 1.532 “de organización de los territorios nacionales”, son las herramientas jurídicas de las que se sirve el incipiente Estado Argentino para afirmar la “dominación” en el vasto espacio nacional. El artículo 3º del tratado disponía lo siguiente: en la Tierra del Fuego se trazará una línea que partiendo del punto denominado Cabo Espíritu Santo en la latitud 52º 40', se prolongará hacia el sur, coincidiendo con el meridiano occidental de Greenwich, 68º 34', hasta tocar en el Canal Beagle. La Tierra del Fuego, dividida de esta manera, será chilena en la parte occidental y argentina en la parte oriental. En cuanto a las islas, pertenecerán a la República Argentina la isla de los Estados, los islotes próximamente inmediatos a ésta, y las demás islas que haya sobre el Atlántico al oriente de la Tierra del Fuego y costas orientales de la Patagonia, y pertenecerán a Chile todas las islas al Sur del canal Beagle hasta el Cabo de Hornos y las que haya al occidente de la Tierra del Fuego.

De esta manera, la “región” austral se incorpora definitivamente al Estado Argentino¹⁶ y se incluye como objeto de las políticas dirigidas a la Patagonia. Sin embargo, el status de “territorio nacional” especifica la relación de la región con el Estado central. Se produce una redefinición del espacio territorial nacional donde vastas superficies quedaron

¹⁶ Los textos de los tratados son un testimonio de cómo se incorporan jurídicamente en los espacios nacionales tierras aún no delimitadas, poco conocidas e imperfectamente cartografiadas. De este modo, tuvieron que realizarse diferentes enmiendas al trazado original (Carrizo Velut).

bajo el control político de las autoridades centrales, en condiciones jurídicas diferentes a las tradicionales de las provincias argentinas. En palabras de Susana Bandieri. “dependen tutorialmente de la autoridad central hasta alcanzar las condiciones de gobernabilidad necesarias” (Bandieri 2005: 165).

Por ejemplo, la Ley electoral de 1912 (Ley Sáenz Peña) que impone las condiciones de voto secreto y obligatorio, niega los derechos políticos a los varones habitantes de los territorios nacionales, que no podían votar en los comicios para elegir a las autoridades nacionales y provinciales ni aspirar a cargos públicos de esa índole (las mujeres de toda la Argentina estaban también excluidas). El único espacio de participación política era el municipal o dentro de asociaciones civiles y gremios. Los varones habitantes de los territorios eran ciudadanos en tanto poseían derechos políticos que los habilitaban a votar en otras circunscripciones, pero no podían disfrutarlos en el lugar en el que vivían.

Sebastián Barros propone una sugerente interpretación sobre la justificación de esta situación paradójica, basada en un criterio evolutivo de la ciudadanía:

Según el discurso dominante, estos territorios, al no haber tenido el mismo desarrollo histórico –poblacional, institucional, económico, social– que las provincias, eran territorios y personas caracterizados por su inmadurez. Lo interesante del discurso de la inmadurez es que los argumentos que se desprendían de ella culminaban siempre haciendo referencia a una idea de inmadurez política y moral. Es decir, el discurso dominante planteaba que el insuficiente desarrollo social, económico y poblacional de estos espacios se veía consecuentemente acompañado de la inmadurez política y moral de sus habitantes (Barros 2007: 2).

La inmadurez implicaba sujetos e instituciones no preparados para la vida política, pero además la lejanía de los centros civilizados suponía que no se les podía exigir una completa moralidad. Las imágenes de la Patagonia aparecen en la primera mitad del siglo XIX impregnadas de esta inmadurez que posibilita la noción de “indefensión” como principal argumento para militarizar los territorios nacionales. Para el caso de Ushuaia fue la presencia de la marina.

“La Patagonia” inmadura se define especialmente por sus ausencias y sus carencias. En este sentido, la región en su conjunto comparte un mismo “problema”: el del vacío territorial. A la escasez de la población se sumaba un problema con consecuencias geopolíticas, esto es, el de la composición poblacional que demandaba la “nacionalización” de los territorios además de su poblamiento. En este sentido, a fines del Siglo XIX, Tierra del Fuego contaba con una población compuesta casi en su totalidad por “nativos” (es decir, miembros de pueblos originarios) y “extranjeros”. Según el censo de 1895, 33% de la población era fueguina y 47% extranjera, entre los que se destacaban los ingleses y algunos

chilenos residentes. Al vacío territorial sostenido por la invisibilización de los pueblos nativos, se le sumaba la presencia constante de extranjeros, no sólo los residentes sino también los que transitaban por los territorios, los “aventureros”, los “buscadores de oro”, los “cazadores de indios”, etc. Al ímpetu civilizador se le agrega una preocupación creciente por la soberanía.

Como respuesta al problema, en Ushuaia las autoridades argentinas apoyaron en una primera instancia a los misioneros anglicanos (instalados en 1869 en la Gran Isla, sobre el canal de Beagle), pero en 1884 deciden establecer ahí una subprefectura. La presencia militar sería así el primer factor utilizado para reafirmar la soberanía sobre las tierras australes.

Políticas de población en Tierra del Fuego

Como he dicho, las políticas de las autoridades centrales en la región estuvieron condicionadas por los problemas del “vacío” y la presencia extranjera. Esta nomenclatura produjo una serie de iniciativas destinadas al asentamiento de población en los territorios que se diferenciaron de aquellas adoptadas por el Estado Nacional para “todo el territorio”, cuya principal política poblacional fue, hasta principios del Siglo XX, el fomento de la inmigración de ultramar. Los migrantes europeos que llegaron al país se concentraron en un área relativamente pequeña del territorio nacional, y no se sintieron atraídos por el Sur austral del país. Fueron necesarias estrategias alternativas y específicas para “poblar” el territorio. El asentamiento de población en la región constituía a su vez un mecanismo para sostener la soberanía argentina en un territorio recorrido por extranjeros y alejado del poder central.

Entre los hitos retenidos como excepcionales en la memoria local, en una larga y continua historia de acciones estatales, se cuentan: a) la “fundación de la ciudad” a partir de la inauguración de la subprefectura marítima a la que ya se ha hecho referencia; b) la creación del penal de Ushuaia cuya misión inicial fue la de constituir una colonia penal, y c) la sanción de la Ley de Promoción Industrial. Como efecto deseado y buscado de estas intervenciones se producen: d) las migraciones internas y externas hacia la región (se trata de una dimensión que atraviesa a las anteriores pero que puede ser analizada como un producto en sí misma).

a) En 1884, como efecto de la categorización de la región como “Territorio Nacional”, llega a la zona la División Expedicionaria del Atlántico Sur, enviada por el Gobierno Argentino al mando del comodoro Augusto Lasserre, quien funda en su misión la subprefectura marítima, primer símbolo del Estado Nacional en la isla. Ushuaia era convertida

en capital de una gobernación creada como parte de la organización legal de los Territorios Nacionales. La fecha elegida, 12 de octubre, es recordada hoy como el día de fundación de la actual capital provincial¹⁷.

b) En 1896 se crea el penal de Ushuaia a instancias de Julio A. Roca. Como se desprende del proyecto previo de 1883, para Roca el objetivo primario era establecer una presencia argentina en la Patagonia para sentar soberanía territorial en la parte que el tratado de límites de 1881 había reconocido como argentina. En el proyecto se da cuenta explícitamente no sólo de la necesidad desde el punto de vista penal, sino también de la “innegable conveniencia geopolítica”, pues la colonia penal se concebía como el eje de la ocupación y poblamiento del territorio fueguino (Bandieri 2005: 176).

La prisión se constituyó en una herramienta para introducir una presencia que permitiera unir las tierras remotas de la isla al cuerpo continuo del territorio nacional: Tierra del Fuego estaba destinada a convertirse a una nueva Australia (de hecho, el ejemplo era invocado explícitamente en el proyecto). Se trataba de la colonización de zonas despobladas mediante el establecimiento de instituciones carcelarias, empleadas con éxito también por los franceses en Nueva Caledonia. De este modo, la Ley 3.335 fijaba que las penas correccionarias o de prisión impuestas a ciertos reincidentes debían cumplirse en algún territorio del Sur (no especificado); sería incorporada al Código penal sancionado en 1921.

El contexto en Ushuaia era de disminución de la población. Diez años después de la llegada de la primera subprefectura argentina, la ciudad volvía a despoblarse: las misiones religiosas comenzaban a abandonar el territorio, los indígenas —especialmente por enfermedades traídas por los recién venidos— morían o abandonaban la zona, y los residentes argentinos eran casi inexistentes.

En 1893 llega a la isla el gobernador Godoy. Fue uno de los principales propulsores de la instalación de la prisión, pues creía que sería una solución al problema poblacional. Debido a su presión, el proyecto de Roca fue finalmente inaugurado en Ushuaia. Los primeros planes para la prisión reflejaban las expectativas que éstos depositaban en ella, como inicio de una utópica colonia de industriales ex penados. El trabajo sería obligatorio y remunerado (una idea en la que resonaba la retórica reformista de la prisión). El énfasis, sin embargo, era poblamiento más que reforma. La cárcel sería el centro de un proyecto orgánico de

¹⁷ Fecha que ha sido largamente debatida. Según Arnoldo Canclini, el historiador principal de Ushuaia, no ha existido fundación alguna de la ciudad. El 12 de octubre se celebra el aniversario del primer izamiento de la bandera argentina en la isla austral, hito histórico de relevancia para el historiador pero que no define la fundación.

poblamiento (Caimari 2000). El propósito de Godoy no fue tratado en Buenos Aires, pasándose de una idea de colonia penal a un presidio penal instalado en la ciudad.

El penal es inaugurado en 1902. Su instalación contribuyó al crecimiento de Ushuaia, aportando la única fuente estable de mano de obra y servicios (en el presidio se instalan talleres, se genera la energía eléctrica, se brinda asistencia sanitaria, se instala la primera imprenta de Ushuaia). Los penados construían con las piedras extraídas por ellos mismos de las canteras cercanas, y eran la mano de obra detrás de cada elemento urbano moderno introducido durante el “período del penal”: el muelle comercial, calles pavimentadas, energía eléctrica, líneas telefónicas, edificios públicos, hospital, etc. Estos logros eran protegidos por los mismos penados, únicos bomberos del asentamiento. “Como en Australia, los presos de Ushuaia construyeron la sociedad en la que debían sufrir su castigo” (Caimari 2000). Lejos del proyecto de colonia penal ideado por Godoy, sólo una minoría de los liberados se quedaban en Ushuaia, y eran casi siempre hombres mayores cuya larga experiencia en la prisión había destruido sus lazos personales con “el norte”. Se convirtieron en parte del tejido local, asimilándose con poca disrupción como peones en estancias cercanas, o incluso como guardias de los penados que trabajaban afuera.

La prisión fue el centro del desarrollo físico, institucional y económico de la ciudad (como destacan Bandieri 2005; Caimari 2000; Canclini 1992). La diferencia entre los censos de 1895 y 1914 refleja claramente los cambios producidos por la creación del penal de Tierra del Fuego, bajo la forma de una tasa anual media de crecimiento poblacional del 90,8%. La magnitud de este fenómeno se aprecia mejor si se tiene en cuenta que en el mismo período, cuando la Argentina experimentaba una gran expansión económica y demográfica, la tasa para todo el país fue 35,7%. (Fernández y Mastroscello 1999).

Sin embargo, después de ese notable crecimiento a comienzos del siglo XX, Ushuaia entraría en una prolongada etapa de estancamiento. En efecto, en el período de más de treinta años que transcurrió hasta el siguiente censo, levantado en 1947, su población aumentó a un ritmo anual inferior al 10%, mientras que para el total del país esa tasa fue el doble. La presencia del Estado Nacional en Ushuaia se creó y consolidó gracias al presidio que transformó la sociedad de “frontera” en parte integrante, aun cuando su integración se hizo reforzando su función carcelaria. La sociedad argentina veía a Ushuaia y su población en relación directa con la cárcel. Según un historiador local, la ciudad era conocida exclusivamente por su prisión (Canclini 2007: 161).

La ciudad del Sur, aunque no estuviera signada por las protestas de los trabajadores presentes en la década de 1920 en la Patagonia, portaba otro estigma: el de ser la “ciudad

cárcel”. No sólo en relación con el presidio, sino también por las características de su población, que se suponía de dudosa cualidad moral y excesivamente masculina para ser pensada como destino para inmigraciones familiares (Canclini 2007: 160-163). Las imágenes de Ushuaia en Buenos Aires fueron reducidas a su función punitiva.

Por otra parte, tal como lo expone Lila Caimari (2000) en su análisis de la relación entre la cárcel y la sociedad de Ushuaia, los propios fueguinos (y las pocas fueguinas) sienten su experiencia cotidiana en la ciudad como “encarcelada”. La mayoría proveniente del “norte” vivía su residencia con una aguda conciencia de la distancia que los separaba de su origen en una ciudad alejada por días de los centros urbanos, rodeada de obstáculos físicos que volvía difícil la fuga de presos y no presos. En este contexto, la separación entre prisión y sociedad (el adentro y el afuera) adopta un significado diferente. “Como el ‘muro’ entre Ushuaia y el ‘norte’ era tan espeso, el muro entre la prisión y Ushuaia se volvió excepcionalmente poroso” (Caimari 2000: 12). Las personalidades y símbolos carcelarios formaban parte de la cotidianidad ushuaiese, al mismo tiempo que las imágenes del Estado en Ushuaia estaban empapadas de elementos carcelarios.

El penal fue desmantelado en 1947, en el contexto de una amplia reforma peronista “humanista” del sistema carcelario, cuyo tema principal fue la mejora “moderna” de las condiciones de los presos (Caimari 2000: 16). El edificio y sus dependencias pasaron a formar parte del patrimonio de la marina. Pero la experiencia carcelaria de la ciudad configuró de modo central su desarrollo y su lugar dentro del Estado y la Nación Argentina.

Con el cierre de la cárcel, la marina tomó la posta como principal impulsor del crecimiento de la ciudad. Durante el período de 1943 a 1955, por un decreto del presidente provisional Pedro Pablo Ramírez, la jurisdicción se transformó directamente en Gobernación Marítima, es decir que la autoridad del territorio era designada a propuesta del ministro de marina y dependiente directamente del mismo (Canclini 2007: 191). Hasta 1983, salvo breves intervalos, el gobierno estuvo a cargo de oficiales de la armada. En 1950 se establece la base naval impulsando la instalación en la ciudad de militares y sus familiares.

No he encontrado análisis profundos sobre el impacto de las Fuerzas Armadas en la ciudad y de las migraciones por ellas promovidas. Su presencia está naturalizada y forma parte de lo evidente. Los nombres militares se repiten como nombres de calles, plazas conmemorativas de personajes y eventos militares. La armada tiene aún hoy en la ciudad sus propios barrios, entre ellos, los terrenos de la antigua misión anglicana.

c) En relación con la sanción de la ley de promoción económica, cabe decir que a lo largo del siglo XX se fueron dividiendo y afirmando las diferencias entre las dos ciudades de

Tierra del Fuego: Ushuaia en el sur era la ciudad ligada a la marina, a la administración pública y, hasta 1947, encargada del gerenciamiento del penitenciario; en Río Grande las actividades principales se vinculaban con la ganadería ovina que, a mediados de siglo, representaba el 40% del producto fueguino estimulado por el precio de la lana en el mercado mundial (Sili 2005), y principal actividad de de las grandes estancias en el norte de la isla. La actividad económica de Río Grande y sus misiones religiosas unían esta parte de la isla con Puna Arenas, el puerto de salida de las exportaciones fueguinas.

En el año 1940 debuta en la zona norte de la isla la explotación del petróleo y del gas, que provoca un proceso migratorio estimulado por salarios atractivos anteriores al apogeo industrializador fomentado por la Ley de Promoción Industrial. El impacto de la marina y de las empresas petroleras como vectores del crecimiento de la ciudad y atracción de población externa se ve reflejado en las estadísticas que muestran cómo a partir de 1947 el ritmo anual de crecimiento de la población de la ciudad se fue acentuando notablemente, siendo siempre superior a la tasa para todo el país: casi 42% entre 1947 y 1960, y 47% en la década subsiguiente.

Sin embargo fue la ley de “promoción económica” la que produjo el mayor impacto en la estructura poblacional al materializar la radicación de empresas en los inicios de la década de 1980. En 1972, el Gobierno Nacional sanciona un régimen de promoción económica basado en exenciones arancelarias e impositivas, la Ley 19.640 (ratificada en 1974 por el Congreso Nacional), que pretendía (lográndolo) estimular la radicación de industrias. La sanción de la ley tenía un interés geopolítico y estratégico dirigido a poblar la zona habitada principalmente por extranjeros. El censo de 1970 indica que en todo el territorio había 42% de extranjeros (Fuente: INDEC). A partir de la sanción de la ley, las industrias se vieron atraídas por la posibilidad de elaborar artículos en Tierra del Fuego con materias primas importadas, y la eventualidad de “exportar” esos productos al territorio continental nacional sin que su primera venta fuera gravada por el IVA.

De esta manera, la estructura económica de Tierra del Fuego, que dependía de la ganadería de lana, el petróleo y los servicios, se volvió dependiente de las nuevas industrias instaladas atraídas por los beneficios fiscales. En 1998, la “nueva industria” producía 63% del producto bruto de la provincia: 97 empresas (electrónicas, textiles, químicas) contaban con 5.800 empleados (Sili 2005).

El movimiento significativo de empresas comienza en los inicios de la década de 1980, cuando se construyen plantas modernas y bien equipadas. Junto con las empresas

llegaron a Ushuaia los trabajadores que ellas necesitaban¹⁸, ya que la población radicada con anterioridad no era suficiente para responder a esa demanda de fuerza de trabajo.

En términos de población, el resultado de esta etapa fue una importante aceleración de la tasa anual media de crecimiento, llegando al excepcional valor de 93% entre 1980 y 1991. Este proceso se moderó en la década siguiente a menos del 44%, aunque el ritmo de crecimiento siguió siendo el más alto del país por jurisdicción (Fuente: INDEC - CENSO 2001). La población de Tierra del Fuego pasó de 13.400 habitantes en 1970, a 27.000 en 1980, 70.000 en 1991, y 121.000 en 2001. En treinta años más de 100.000 habitantes se instalaron en la isla, lo que modificó la estructura social de la población.

Al llegar los plazos de vencimiento de la Ley, pensada originariamente para ser implementada por 10 años, fue prorrogada sucesivamente por decretos de necesidad y urgencia hasta el día de la fecha. La última prórroga fue anunciada en el año 2007.

Corolario: la relación entre Ushuaia y el “Estado Nacional”

Como se ha visto, la principal intervención del Estado Nacional tuvo que ver con las políticas poblacionales y la militarización de la región. Menos importante fue su presencia en la salud y educación, funciones que fueron suplidas durante largo tiempo por las misiones salesianas. Puede decirse que en gran medida, y en aspectos muy importantes, esta orden religiosa reemplazó la visible ausencia del Estado en la Patagonia en los rubros educativos y sanitarios (Bandieri: 172). En el caso de Ushuaia, la presencia del Estado se creó y consolidó gracias al presidio que integró a la ciudad reforzando su función carcelaria en el ámbito nacional. De esta manera, en los territorios nacionales no puede hablarse de un Estado eficaz a la hora de administrar justicia o garantizar los servicios básicos de salud y educación, lo cual contradice la generalizada imagen historiográfica de un aparato estatal normalizador, notablemente efectivo a la hora de ordenar la sociedad.

La relación con el Estado central en la historia del territorio de Tierra del Fuego es compleja. Por una parte, las autoridades locales y del presidio dependen del Ejecutivo Nacional. La población de la región es incentivada por y desde los mecanismos articulados

¹⁸ El régimen de la Ley 19.640 tuvo como objeto geopolítico aumentar la población en la isla. Por ese motivo, establecía que para que las empresas radicadas pudieran acreditar el origen fueguino de sus productos, debían agregar localmente una determinada proporción de su valor final, y además determinaba que de ese valor agregado local, un cierto porcentaje tenía que estar constituido por sueldos al personal

por políticas nacionales. Pero la presencia cotidiana y efectiva del Estado en la vida de los/as fueguinos/as siempre fue escasa y “lejana”. La sensación ha sido la de un desinterés y abandono de la región por parte del Gobierno. Al decir de la historiadora Susana Bandieri, esto da mayor capacidad a los grupos subalternos para actuar frente a los mecanismos de control.

Bajo el gobierno de Juan Domingo Perón se modifica sustancialmente la participación de los territorios en la política nacional. En el año 1951 se renueva la legislación permitiendo el voto de los residentes en el territorio fueguino para la elección de presidente y “delegados” al congreso nacional (una figura excepcional, con voz pero sin voto, que no se repetirá en la historia del país). Una de las delegadas, Esther Fadul de Sobrino, presenta en 1954 el primer proyecto de provincialización de Tierra del Fuego. Sin embargo, la región queda fuera de la provincialización sancionada por el gobierno de Perón en 1955, permaneciendo como el último y único territorio nacional de la Argentina. Varios proyectos de provincialización fueron desestimados, ya sea por las sucesivas dictaduras militares como por la mención, ya analizada, de la inmadurez del territorio para desenvolverse como provincia.

Con la vuelta de la democracia, Tierra del Fuego participa de las elecciones nacionales para presidente y diputados, y se elige por primera vez la legislatura e intendentes para las dos ciudades. El gobernador designado por el gobierno de Alfonsín vuelve, después de años, a ser un civil, proveniente de la zona. En abril de 1986 el Poder Ejecutivo Nacional envía al parlamento el proyecto de ley que trata la provincialización del territorio. Entre sus consideraciones, se destaca la necesidad de fomentar el desarrollo regional, especialmente por motivos geopolíticos (Canclini 2007: 216). Por conflictos en la definición de los territorios que se incluirían en la nueva provincia (islas, islotes y partes de la Antártida), el proyecto se demora en comisiones hasta abril de 1990, cuando es sancionado como Ley 23.775. La elección de los/as miembros/as de la Asamblea Constituyente de Tierra del Fuego fue realizada en diciembre de 1990. Para esa misma fecha se celebraron las primeras elecciones para gobernador, siendo elegido José Arturo Estabillo, del local Movimiento Popular Fueguino.

3.2 La dimensión migratoria. De bolivianos/as en Ushuaia y Tierra del Fuego

Las migraciones como variable poblacional

El crecimiento del volumen poblacional residente en el territorio y en Ushuaia tal como ha sido descrito en los puntos anteriores sólo puede ser comprendido a partir de la llegada y permanencia de inmigrantes, argentinos y no argentinos hacia la ciudad. Hasta principios del Siglo XX, la composición de la población reflejaba las características típicas de una zona fronteriza con una elevada proporción de varones. Con las migraciones, la proporción de varones y mujeres se equilibra, y aumenta la proporción de argentinos que pasan de ser el 58% en 1970 a el 89% en 1997 (Fuente INDEC). Como resultado de estos procesos, la fotografía actual de Ushuaia presenta una población conformada por las sucesivas olas migratorias internas y externas de las últimas décadas

En lo relativo a la migración internacional, al igual que toda la región patagónica, se destaca aquella proveniente de Chile, considerada como una de las más antiguas y numerosas corrientes migratorias latinoamericanas arribadas a nuestro país (Benencia 2004a). Se trata, sin embargo, de una corriente no regulada por el Estado Nacional y local. Para el año 1997 (según datos del Consulado General de Chile), el 52% de la población chilena en la Argentina se concentra en las provincias y ciudades patagónicas (Benencia 2004a). Al igual que en las otras fronteras (resto de las provincias del Sur con Chile, Noa con Bolivia y NEA con Paraguay) existe interacción de antigua data entre argentinos/as y limítrofes.

En realidad, hasta la división entre Argentina y Chile a mediados del siglo XIX, la región austral constituía un solo territorio: se recibían migrantes europeos, se proponían las mismas actividades económicas –caza de ballenas, lobos marinos, cría de ovejas y explotación de algunos yacimientos acuríferos– y se ofreció el mismo paisaje y los mismos modos de vida (Carrizo y Velut 2005).

Era la ciudad de Punta Arenas (en territorios chilenos actuales), creada en el Siglo XVIII, el puerto estratégico y centro de servicios para toda la región sur de la Patagonia. Allí es donde se organizaba la vida económica regional y donde se abastecían los barcos, cazadores, buscadores de oro y primeros criadores de ovejas. La centralidad de Punta Arenas tuvo alguna competencia sólo cuando se instaló en Río Grande una colonia salesiana a cargo del padre Fagnano en 1892, sostenida material y financieramente por la Marina Argentina.

Al menos hasta la década de 1920, esta región funcionó con una dinámica propia y relativamente desvinculada de los centros políticos de sus respectivos Estados Nacionales (Bandieri: 219). Hasta esos años, la dependencia económica de los territorios más australes de la Argentina con el área de Magallanes y su capital, Punta Arenas, parece indiscutible, al menos en lo que se refiere a la provisión de lanas y carnes ovinas con destino a los mercados europeos. Luego, factores de diversa índole provocan la ruptura de su funcionamiento

autárquico. De todas maneras, como lo muestra Bandieri, la vinculación económica entre ambas áreas habría seguido siendo fundamental hasta 1930, cuando la hegemonía histórica de Punta Arenas comenzó a debilitarse cortándose definitivamente luego de 1943, en el momento en que los respectivos Estados Nacionales comenzaron a imponer una serie de políticas que marcaron rumbos divergentes y a veces competitivos.

Aún hoy, y a pesar de las históricas oposiciones geopolíticas, ambos territorios continúan intensamente conectados: de este modo, para llegar por vía terrestre desde Santiago de Chile a Punta Arenas, es necesario pasar por la Argentina, dado que la “carretera austral” que une Puerto Montt con Punta Arenas se ve interrumpida por los glaciares del Campo de hielo Sur. Simétricamente, el acceso por ruta a Tierra del Fuego supone atravesar el estrecho de Magallanes, lo que puede hacerse únicamente desde territorio chileno. Por otra parte, los dos territorios vivieron durante largo tiempo de la misma actividad: la cría ovina y la importación de lana apuntalada por las grandes estancias constituidas a ambos lados de las fronteras. Estas mismas similitudes pueden ser comprendidas como las causantes de la competencia y rivalidad entre los habitantes de ambos países (Sili 2005).

Pero sin duda la principal conexión entre los territorios la realizan los propios trabajadores que han traspasado históricamente la frontera. El movimiento es especialmente realizado por los trabajadores chilenos que trabajaban en las estancias argentinas (como parte de migraciones temporarias en épocas de esquila), en la industria del petróleo y, más cerca en la historia, en la construcción. (Carrizo y Velut 2005)¹⁹.

En Tierra del Fuego, Según datos del Censo 2001, sobre el total de población registrada existen 8.964 chilenos y una circulación constante permitida por la cercanía y la porosidad de las fronteras. La circulación constante de “argentinos” y “chilenos” traspasando las fronteras debe ser comprendida en el marco de la historia de esta particular zona fronteriza. La migración chilena en Ushuaia es histórica y su presencia ha quedado inscripta en los relatos sobre la migración limítrofe en nuestro país. Estas migraciones dejaron sus huellas en la estructura poblacional de la provincia que me interesa, donde las personas nacidas en Chile, para el año 2001 representan el 80% de la población nacida en el extranjero.

Como ya se verá más adelante, distinto es el caso de la migración boliviana con una presencia “reciente” (desde los años 1980) y visibilizada desde principios del año 2000. Pero antes contextualizaré la corriente migratoria boliviana hacia la Argentina

¹⁹ Los mismos autores muestran cómo en la actualidad empresas privadas relacionadas con la comercialización y producción de hidrocarburos toman el territorio chileno y argentino como una misma región en sus políticas empresariales, proceso que denominan “territorialización emergente”.

Breve historia de la migración boliviana en Argentina

Describiré brevemente los principales lineamientos que caracterizan al flujo migratorio boliviano hacia la Argentina, sus transformaciones y realidad contemporánea. Del mismo modo, se esbozan los factores macroestructurales más importantes que explican y posicionan a Bolivia como un país definido estructuralmente como expulsor de población. Debe mencionarse que la llegada de migrantes bolivianos a la ciudad austral forma parte de una larga historia migratoria de personas nacidas en Bolivia hacia la Argentina. Para poder insertar la fracción analizada en sus contextos de posibilidad y surgimiento es relevante conocer la esa historia. El caso de Ushuaia tiene sus especificidades, como se verá, pero esa condición depende de la historia que será narrada en las páginas que siguen.

Los/as bolivianos/as en Argentina

Los desplazamientos de personas nacidas en los países vecinos hacia la Argentina tienen una larga historia. Balán ha definido la existencia de un “sistema migratorio del cono Sur” en el cual tradicionalmente Argentina ha sido un país de destino. A partir de 1930, la inmigración limítrofe²⁰ hacia nuestro país se acrecienta como respuesta frente a la escasez de mano de obra en el sector primario de las economías fronterizas (Benencia 1998-1999). Desde este momento, ha habido un proceso constante y estable en el *stock* cuantificable de inmigrantes limítrofes, que representan en todo el período entre el 2 y el 3% de la población argentina. Paralelamente, la inmigración europea ha disminuido de tal modo que en los últimos años el 90% de los migrantes que llegan a la Argentina provienen de países vecinos y del Perú. De este modo, estudiar el fenómeno de la inmigración en el contexto de la Argentina reciente implica necesariamente referirse a la inmigración limítrofe.

Destinos

Según los datos censales de 1895, la mayor parte de bolivianos/as estaba concentrada en la Provincia de Jujuy (55%), como segundo destino se encontraba la Provincia de Salta

²⁰ Para la oficina de estadísticas nacionales (INDEC) la definición de “inmigrante” se realiza según el país de nacimiento.

(40%), y en tercer lugar la Ciudad de Buenos Aires. En 1914, Jujuy concentra el 73% de los/as nacidos/as en Bolivia, y en la Provincia de Salta se observa una disminución de la presencia boliviana (17%) (Datos obtenidos de Ceva 2006). Durante este período, la inmigración limítrofe, en términos generales, se concentra en las áreas de fronteras dedicándose especialmente a tareas rurales, trabajos zafrales y estacionales. Carlos Reboratti, en un trabajo sobre migraciones temporarias, agrega que las circulaciones de los bolivianos son diferentes a las de los típicos “trabajadores temporarios” de las cosechas, que van y vuelven desde sus lugares de destino. Los bolivianos suelen encadenar diferentes actividades, no sólo cosechas entre sí sino también cosechas con otros trabajos temporarios (Reboratti 1983).

Desde la década de 1930 y hasta mediados de la década de 1960, las provincias limítrofes, y en particular aquellas en las que se desarrollan producciones extractivas tropicales –la caña de azúcar de Salta y Jujuy, por ejemplo–, constituyen las principales áreas receptoras de mano de obra estacional proveniente de Bolivia. Según datos de Ardaya (1978), en las décadas de 1960 y 1970, en el interior la mayoría de los bolivianos son (en orden decreciente) potosinos, tarijeños, cochabambinos, paceños y de Santa Cruz. En Buenos Aires la mayoría son cochabambinos y potosinos (citado en Benencia 2004b)

Según una visión generalizada expresada por Roberto Benencia, al promediar los años 1960 y en respuesta a los cambios sobrevenidos en las economías regionales –como la caída de los precios del azúcar y la mecanización de los trabajos de recolección de la caña en los ingenios azucareros, la crisis tabacalera en Corrientes o el crack algodonero en Chaco– las migraciones temporales de mano de obra limítrofe fueron paulatinamente suplantadas por migraciones de carácter rural-urbano, de población nativa y migrante, hacia los grandes centros urbanos (Buenos Aires y Córdoba especialmente), y reorientadas, de forma creciente, hacia el sector de la construcción (Benencia 2004b). Según este mismo autor, durante la década de 1970 se da un pico de afluencia de migrantes bolivianos a Buenos Aires conformada, en primer lugar, por una corriente directa proveniente desde Cochabamba, que comienza a definirse claramente, y en segundo, por una corriente más diversa que se desplaza desde el noroeste argentino hacia áreas metropolitanas.

Sin embargo, no se trata de un corrimiento lineal, sino de movimientos con diferentes sentidos e intensidad dentro de la Argentina, y de retornos esporádicos a Bolivia. No obstante ello, la lectura cuantitativa del *stock* muestra en el censo de 1980 que la presencia de bolivianos y bolivianas en el área metropolitana de Buenos Aires supera a la del noroeste argentino (Balán 1990). La urbanización de la migración boliviana se profundizó a partir de la

década de 1990. Los últimos datos censales (obtenidos en el año 2001) permiten visualizar la distribución de los bolivianos y las bolivianas en el país. Más de la mitad reside en la Ciudad de Buenos Aires y en el Gran Buenos Aires (21,46 y 30,15% sobre el total de bolivianos/as respectivamente). Los destinos tradicionales fronterizos disminuyen su representación entre el total de población boliviana residente en el país (los bolivianos/as en Jujuy son en el 2001 el 12,31% y los de Salta el 9,98%). Mendoza y el resto de Buenos Aires concentran, cada una, el 8% de los/as nacidos/as en Bolivia.

Según Alejandro Grimson, la estabilidad de la proporción de migrantes limítrofes en nuestro país se conjuga con tres cambios sociodemográficos de importancia, a dos de los cuales ya he hecho referencia: el aumento de la proporción de inmigrantes limítrofes (el autor agrega los/as nacidos/as en Perú) sobre el total de inmigrantes del país, y el desplazamiento desde zonas de fronteras hacia los centros urbanos más importantes. El tercero es el cambio en la distribución por nacionalidades: la proporción de chilenos y uruguayos se reduce y aumenta la proporción de bolivianos. A nivel nacional, la población de origen boliviano se ha acrecentado notoriamente en los últimos años, representando a principios de la década del 2000 el 15% del total de personas extranjeras, por detrás de la población nacida en Paraguay (Grimson 2006).

La Patagonia y sus provincias son, en términos relativos, el destino que más ha aumentado en los últimos 20 años, tendencia que probablemente se afianzará en los datos del próximo censo. En el año 1980, 1,72% de las personas nacidas en Bolivia residentes en el territorio argentino habitaban en alguna provincia de la Patagonia, proporción que aumenta al 2,08% en 1990 y al 3,38% en el 2001. Los y las bolivianos/as en Tierra del Fuego representan el 0,42% de la población total nacida en Bolivia y residente en la Argentina.

Sin embargo, estas cifras cobran otra dimensión cuando se la compara con la población total de las provincias. De esta manera, en Tierra del Fuego la población boliviana es el 1% de la población total, proporción similar a lo que ocurre en destinos considerados “tradicionales”, como Mendoza (1,2%), la Provincia de Buenos Aires (0,8%) o la Ciudad de Buenos Aires (1,8%). Bajo esta mirada, siguen siendo Jujuy y Salta las provincias con mayor cantidad de residentes bolivianos/as en relación con la población nativa (4,7% en Jujuy y 2,1% en Salta) (Fuente: INDEC Censo 2001).

Bolivia: un país expulsor

Para comprender de un modo más íntegro la significación del fenómeno de la migración boliviana hacia la Argentina, es necesario dar vuelta la mirada y analizarlo desde el país de origen, es decir, recomponer la presencia de inmigrantes en la Argentina con las condiciones que hacen posible el surgimiento de emigrantes en Bolivia.

En este sentido, la inmigración en todas sus formas es parte nodal de la historia contemporánea de Bolivia. Tiene existencia aun antes de la formación de los Estados Nacionales como parte de las estrategias de reproducción andina y del altiplano. Los bolivianos y sus familias desarrollaron una constante e “intensa movilidad espacial” para organizar su reproducción con base en una diversidad de actividades productivas y económicas en general (Farah 2005). Asimismo, tal como lo demuestra Cortes, la emigración forma parte integrante de las estrategias de vida del campesino, no sólo para satisfacer sus necesidades, sino también para permanecer en sus tierras de origen (Cortes 1998). Sin embargo, la inmigración, en palabras de Domenech y Magliano, adquiere en los últimos años características estructurales y constitutivas (Domenech y Magliano 2007).

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) del año 2001, la población total de Bolivia es de 8.274.325 habitantes, 49,8% de población masculina y 50,2% de población femenina. La población rural asciende a 3.109.095 habitantes, de los cuales el 51,68% son hombres y el 48,32% mujeres. La magnitud de los movimientos de personas dentro de las fronteras bolivianas se revela de suma importancia. Según un informe del PIEB del 2005, para ese año 1.241.772 bolivianos vivían en un departamento distinto al de su nacimiento. En otras palabras, 15 de cada 100 bolivianos emigraron dentro de su propio país. Según dicho informe, la dirección de los movimientos migratorios es clara a la luz de los saldos migratorios por departamento: los departamentos que reciben más personas de las que emigran son, en primer lugar Santa Cruz, luego Cochabamba y Tarija. Por el contrario, los departamentos de Potosí, Oruro, Chuquisaca, La Paz y Beni expulsan más población de la que reciben (PIEB 2005). Otro indicador de la importancia de las migraciones puede encontrarse en Caggiano (2005), donde se indica que el 54% de los bolivianos tiene parientes en el exterior.

Si bien las motivaciones para emigrar son siempre múltiples y complejas, las sucesivas crisis económicas, políticas y sociales del país, la escasez de tierra vinculada a la crisis de la agricultura (ver Cortes 2000b), y la pobreza en la que vive gran parte de la población hacen que la salida del país se realice básicamente en búsqueda de un mayor bienestar propio y colectivo. Sin embargo, es innegable que la intensificación de la movilidad espacial de la población, particularmente las migraciones internas, se vincula con la revolución nacional y la

reforma agraria de 1953, que tuvo entre sus principales efectos liberar a una masa de campesinos e indígenas vinculados a las formas de haciendas tradicionales basadas en el trabajo de los indígenas²¹. Distintos especialistas y organizaciones de investigación (FAO 2005) subrayan la tendencia urbanizadora que atraviesa el país desde la revolución agraria. Para el año 1950, la población rural era de 73,8%; en 1976 fue de 58,68%; en 1992 alcanzó a 42,45% y en 2001 registró el 37,58% (FAO 2005). Entre otros procesos, esta transformación se relaciona con un flujo migratorio de origen rural hacia las ciudades. Para Genevieve Cortes, quien estudia los movimientos migratorios de las zonas rurales de Cochabamba, el hecho migratorio se vuelve un elemento determinante para comprender el espacio rural y las sociedades andinas de Bolivia.

Con el paso de los años, la movilidad de la población rural no ha cesado de aumentar, primero como respuesta a políticas estatales para poblar tierras orientales, y luego, en los años 1980, como movimientos espontáneos hacia las zonas de producción de coca del Chapare, sumados a flujos hacia las ciudades y el exterior (Cortes 2000: 24). La ruralidad contemporánea está marcada por las ausencias. Las migraciones internas han modificado la distribución territorial de la población. Sin embargo, Ivonne Farah describe otros procesos anteriores a la desruralización, al distinguir dos fases diferenciadas articuladas con los cambios en los parámetros organizadores de la economía del país (Farah 2005).

En la primera fase, que ubica entre 1952 y 1977 aproximadamente, los movimientos espaciales de la población se originan y dirigen preponderantemente hacia zonas rurales, de manera espontánea y por impulso de políticas públicas deliberadas de “colonización”, con el propósito, por un lado, de disminuir la presión sobre la tierra de los campesinos del altiplano, y por otro, de ampliar la frontera agrícola en los llanos orientales, principalmente Santa Cruz, mediante políticas de sustitución de importaciones de productos de origen agrícola (arroz, cítricos, luego algodón y caña de azúcar). En efecto, con las reformas de 1952 se planifica la “marcha hacia el Oriente” para promover el desarrollo de las llamadas zonas “integradas” y “de expansión” cruceñas y el desarrollo de la industria petrolera.

Estos movimientos espaciales se producen durante las décadas de 1960 y 1970, y aunque planificados, fueron rebasados por desplazamientos espontáneos y simultáneos

²¹ La Reforma Agraria boliviana de 1953 tuvo el propósito de impulsar el desarrollo agrario. Con el reconocimiento del derecho de los campesinos —expresado en el eslogan “tierra para el que la trabaja”— se consolidaron las tierras comunitarias de origen; fueron afectadas las grandes y medianas propiedades, que funcionaban bajo el sistema de hacienda tradicional; y fueron redistribuidas tierras por la vía de dotar de ella a los campesinos adscritos a la prestación de trabajo gratuito en las haciendas. Este proceso redistributivo suponía el tránsito de indio a campesino.

motivados por expectativas de trabajo asalariado a partir de los “*booms*” productivos del arroz, algodón y azúcar logrados en Santa Cruz.

La segunda fase, para la socióloga, comprende el período abarcado entre los años 1978 y 2004. En esta fase, si bien continúan los desplazamientos rural-rurales hacia las mismas zonas –aunque en menor magnitud respecto de la fase previa–, se produce el progresivo aumento absoluto y relativo de los movimientos espaciales rural-urbanos que se vuelven predominantes (Farah 2005). Como lo muestra Farah a partir del análisis de los datos censales, las migraciones internas rural-rurales que se dirigen a la agroindustria cruceña, a la zafra y cosecha, ya no tienen el carácter masivo y definitivo presente en la colonización del período anterior, sino que se vuelven cada vez más temporales, por el carácter estacional de los requerimientos de contratación de trabajadores provenientes de otros lugares.

Las migraciones internas rural-urbanas mantienen su causa estructural en la crisis de la agricultura andina familiar, profundizada por las políticas de ajuste entre 1985 y 2003, que tuvieron por efecto la desvalorización del trabajo producida por el imperativo de lograr competitividad de las exportaciones en los mercados mundiales.

En cuanto a la emigración internacional, el desplazamiento de bolivianos hacia Argentina, Estados Unidos, Brasil, Chile, y en menor medida hacia Perú, es actualmente la cuestión poblacional migratoria más importante de Bolivia (Grimson y Paz Soldan 2000). Los datos recolectados por el informe de desarrollo humano de 2009 demuestran la estabilidad de los destinos pero el surgimiento de España como nuevo destino migratorio. En números, los emigrantes bolivianos eligen Argentina en primer lugar (233.464), EEUU en segundo (56.335), Brasil (16.322) aparece en tercer lugar, España (13.187) en cuarto lugar y, finalmente, Chile como quinto lugar de destino (11.103).

Desde comienzos del Siglo XX, Argentina es un importante polo de atracción de las poblaciones bolivianas. Comparativamente Bolivia tiene un diferencial económico negativo en relación con la totalidad de sus países vecinos, y es la Argentina el destino predominante desde la década de 1970. De este modo, aun cuando el *stock* de residentes provenientes de países limítrofes en Argentina se mantuvo constante a lo largo de las décadas (Maguid, 1995), Bolivia experimentó un aumento significativo en el destino de sus emigrados hacia Argentina. Para el año 2000, el 73% de la población boliviana que dejó el país llegaba a nuestro país (Grimson y Paz Soldan 2000).

Al igual que en el caso de las migraciones internas, la causa estructural del aumento de los movimientos de los/as bolivianos/as hacia el extranjero debe buscarse en la crisis de la agricultura andina y en la desmantelación del sistema productivo como efecto de la

implementación de las medidas neoliberales a partir de la segunda mitad de la década de 1980. El impacto del neoliberalismo lleva a Bolivia a una de sus más agudas crisis en el plano económico, social y político (Domenech y Magliano 2007). Para Víctor Vacaflares, el decreto N° 21.060 (decreto supremo –así conocido corrientemente– que dio inicio al neoliberalismo) supone una bisagra en la historia de la migración boliviana (Vacaflares 2003). Las políticas neoliberales modifican radicalmente el modelo de desarrollo socioeconómico del país, profundizando la fragmentación y la segmentación social existentes.

En este contexto, la migración hacia países que podían ofrecer una solución a estos problemas se convirtió en una alternativa para miles de personas. Argentina ha sido desde siempre un destino atractivo para los bolivianos, sin embargo, en los últimos tiempos la orientación de este flujo se diversificó y algunos países de los denominados “centrales”, como Estados Unidos y España, se convirtieron en receptores de población migrante boliviana (Magliano 2007).

Sin duda el contexto de crisis económica y desruralización presente en Bolivia explica en parte el importante número de migrantes provenientes de este país, junto con un sistema migratorio ya disponible y conocido constituido por la larga historia de la migración hacia Argentina. Por otra parte, la inversión inicial necesaria para acceder a la Argentina es mucho menor que la de los destinos actualmente valorados ya mencionados (EE.UU. y España).

Población boliviana en Tierra del Fuego y en Ushuaia

El Censo de 1991 comienza a evidenciar la presencia creciente de la población residente de origen boliviano en la Provincia de Tierra del Fuego. Según datos del Censo 2001, hay 976 bolivianas y bolivianos empadronados en Ushuaia. Sin embargo, los datos de empadronados no son fiables en la estimación real de población por las situaciones diferenciales frente a la residencia que suelen tener los migrantes latinoamericanos (residencias precarias, irregulares, en trámite). Según la Asociación de Bolivianos en Ushuaia y la Embajada de Bolivia la cantidad de personas de origen boliviano viviendo actualmente en Ushuaia (lo que no implica residencia permanente) ascendería a las 2.000 personas.

La ciudad de Ushuaia sigue el patrón migratorio de la provincia, sin embargo, en el último censo nacional de población, la proporción en el *stock* de residentes no nacionales de personas nacidas en Chile disminuye al 63%, registrando que un 20,3% de los extranjeros

corresponden a residentes nacidos/as en Bolivia. La llegada de bolivianos/as a la ciudad de Ushuaia comienza a percibirse en la estructura poblacional. La presencia creciente de personas de origen boliviano y su importancia relativa como flujo migratorio aún no ha sido visibilizada por los especialistas y tampoco por los hacedores de políticas e instituciones de ambos Estados²².

Si bien en la etapa intercensal actual no es posible contar con datos que permitan intuir la fotografía de las características estructurales de la población de hoy en día, es factible detectar algunas tendencias de la dinámica migratoria de la región a partir de las series históricas sobre radicaciones concedidas por la Dirección Nacional de Migraciones y su delegación en Tierra del Fuego²³. Observando la Tabla 1 se ve cómo a partir de inicios de la década del 2000 el número de radicaciones otorgadas en Ushuaia para personas de nacionalidad boliviana supera a las de origen chileno (dato que no es corroborado en el total de la provincia).

Este hecho puede comprenderse como fruto de múltiples procesos: la llegada y asentamiento creciente de bolivianos/as en la ciudad (cuya constancia se refleja en la serie histórica) y, paralelamente, el retorno o desaceleración del movimiento proveniente de Chile como respuesta a la crisis coyuntural y estructural de la Argentina, el cambio de política monetaria que vuelve menos favorable el cambio respecto a los países vecinos y la desaceleración general de la economía. En todo caso, los datos indican un cambio en la dinámica migratoria provocado por la constante llegada y radicación de bolivianos/as. Su permanencia e impacto en la estructura poblacional de la ciudad podrá ser evaluada con los datos del Censo del año 2010. En el capítulo siguiente desarrollaré con más detalles los modos de llegada y permanencia de la población inmigrante boliviana a la región.

La inmigración boliviana en la Patagonia es un fenómeno novedoso en la historia del flujo de migrantes provenientes del país andino. De esta manera, estudiar y analizar la inmigración boliviana en Ushuaia se vuelve significativo como trabajo de visibilización de un fenómeno relativamente novedoso que responde tanto a lógicas locales de los Estados y mercados regionales como a mecanismos internos y amplios de la migración. Una presencia que comienza a ser analizada en Neuquén y Río Negro (ver los trabajos de Ciarallo 2006;

²² Como dato paradigmático, el consulado boliviano más cercano a Ushuaia está ubicado en la Ciudad de Buenos Aires, es decir, a 3.260 Km.

²³ Si bien las radicaciones concedidas no se traducen en residencias efectivas en la ciudad región, la comparación del número de radicaciones según nacionalidades sirve como indicador de la presencia de bolivianos/as en la provincia y, especialmente, en Ushuaia.

Trpin 2006: sobre el Alto Valle), Trelew (Baeza 2006) y Bahía Blanca (Lorda y Gaido 2002) pero que aun no se ha desarrollado en relación a la Patagonia austral..

3.3 La Nación Argentina. Historia de inclusiones y exclusiones

Los/as bolivianos/as son definidos como extranjeros/as en la Argentina por su lugar de nacimiento. Sin embargo, existen diferentes modalidades de presentar la extranjería, de gestionarla y representarla. La bolivianidad en Ushuaia es construida como alteridad no posible de ser modificada, al estar basada en rasgos corporales más que “culturales” o identitarios, lo que deviene en la deslegitimación de su presencia en la ciudad.

En este apartado trabajaré sobre los procesos que pueden explicar la relación discriminatoria que la mayor parte de los/as fueguinos/as establece y reproduce con los/as bolivianos/as. Si bien este contexto no clausura posibilidades de éxito económico y laboral (como las descriptas, a saber, ascensos sociales en la industria de la construcción), permea la cotidianidad y sociabilidad de los/as bolivianos/as en la ciudad y, especialmente, la de sus hijos/as argentinos/as formalmente. Estas experiencias permiten plantear como central la corporalidad y materialidad del estigma portado por los/as bolivianos/as.

Ahora bien, los rasgos corporales no son esencialmente positivos o negativos sino que son signos posibles de ser interpretados de múltiples maneras. Por eso, gran parte de este apartado se basará en la reconstrucción histórica de los modos particulares de *alterización* nacionales, especialmente en lo concerniente a las poblaciones indígenas, por entender ese proceso como la base de las actuales discriminaciones hacia los/as bolivianos/as. Específicamente, analizaré el lugar del “extranjero” y del “nativo” en la construcción de la representación argentina. Luego, se trabajará en la reconstrucción de los sentidos locales y contemporáneos presentes en Ushuaia sobre lo extranjero, lo propio y lo nacional, como lugares desde los cuales se clasifica y representa la presencia boliviana en la ciudad.

Organización nacional de la diferencia

El marco histórico nacional se vuelve central a la hora de comprender las configuraciones de la diversidad que le son específicas. Todas las naciones son heterogéneas, pero lo son de un modo particular y determinado. Las naciones son en este sentido

“formadoras de diversidad”, y es “a partir del horizonte de sentido de la Nación que se perciben las construcciones de la diferencia” (Segato 1998). Cada historia nacional organiza sus elementos de diversa manera, como producto de emergentes históricos complejos haciendo que la percepción de la negritud, indianidad o extranjería tenga una lógica histórica propia y localizada. En otras palabras, aun cuando sus límites se consideren ficticios e históricos, los Estados, a partir de su accionar, constituyen espacios nacionales donde se establecen modos específicos de interlocución entre los sectores de la sociedad, es decir que configuran “culturas nacionales del relacionamiento” (Grimson 2003).

Según Segato (2002), debe integrarse en el análisis no sólo la historicidad de las diferencias en el marco de una Nación, sino también el modo de representar y gestionar estas diferencias, es decir, los modos históricos de relación dentro del marco de una Nación. Las “*alteridades históricas*” en este marco se corresponden con los grupos sociales cuya manera de ser “otros” se deriva de esa historia y es parte de esa formación específica.

En Argentina, el Estado Nacional presionó para que la Nación se comportase como una unidad étnica. En este particular contexto de nacionalización, me interesa desarrollar brevemente los procesos de alterización e invisibilización de “lo indígena” (Briones 1998), y las diferentes modalidades en que se han concebido a los inmigrantes como dimensiones centrales de la representación nacional como un todo homogéneo. Como se verá más adelante, se trata de experiencias históricas directamente relacionadas con las vivencias actuales de los/as bolivianos/as en nuestro país, que –sostendré– han sido contruidos como grupos *alterizados* en base a marcaciones selectivamente *racializadas* y *eticizadas* desde lugares de poder (Briones 2008).

En este punto adelantaré una discusión que abordaré en capítulos siguientes sobre la distinción entre los procesos sociales cuyos efectos son marcas racializadas y aquellos que producen marcas etnicizadas. Tomaré como propia la distinción realizada por Claudia Briones (1998; 2008b): la *racialización* es una forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de que cierta diferencia / marca se diluya completamente; *eticización*, en cambio, tiene que ver con aquellas formas de marcación que, basándose en “divisiones en la cultura” en vez de “en la naturaleza”, contemplan la desmarcación / invisibilización y –apostando a la modificabilidad de ciertas diferencias / marcas– prevén o promueven la posibilidad de cambio (Briones 2008: 14). Se verá cómo en un mismo objetivo de definir homogéneamente a la Nación Argentina, los/as indígenas han sido racializados/as y (algunos/as) migrantes etnicizados/as.

El elemento indígena

Las poblaciones indígenas han sido “otras” desde la constitución del Estado Nacional conformando, justamente, su frontera exterior. Sin embargo, el modo de ser “otro” de las poblaciones indígenas ha ido variando a lo largo de este proceso, acompañando las construcciones y desconstrucciones varias de las imágenes nacionales. Desde la colonia la opinión mayoritaria se volcó a favor de occidentalizar a los indígenas, de “civilizarlos”, según la ideología ilustrada que luego se enfrentó con las nuevas doctrinas positivistas y racialistas.

En el siglo XVIII y durante el primer tercio del XIX, la ideología ilustrada dominante tendió a ver en los nativos los futuros y necesarios habitantes de la nación incipiente. Los independentistas no dudaron en la condición ciudadana del indígena por su pertenencia a un territorio, y por ello alentaron su “conversión” (Quijada 2002: 137). En los años de la independencia, el elemento indígena era una presencia consciente, tanto en la cotidianidad como en la memoria social hegemónica (Quijada 2003). Luego, los indígenas fueron considerados para la construcción nacional como un problema a ser resuelto. Como se ha visto, en los debates sobre la definición y nominación de la presencia indígena como “problema” civilizatorio así como en los modos en que la organización central podía resolverlo, fue triunfante la visión que volvía bárbaros y salvajes a las poblaciones no sometidas a las instituciones estatales, conformando la antinomia a la civilidad y al progreso deseado. La resolución de la contradicción fue armada, bajo el mando del Ejército Argentino y con el fin de que las fronteras reales del incipiente Estado coincidieran con las formales. Después de la conquista, el silencio. Los pueblos indígenas se omiten en los discursos nacionalistas decimonónicos; no existieron más como problema central o realidad visible hasta hace pocos años, cuando vuelven a ser sujetos y objetos de políticas y luchas de reivindicación identitaria.

Resulta muy sugerente la propuesta de Mónica Quijada, que muestra en sus trabajos el proceso de reclasificación que se tradujo en la invisibilización, tanto de las formas externas de la llamada “cultura” indígena como de sus propios portadores a partir de la conquista del desierto. Según la autora, lo que se produce es la desaparición de la operatividad y percepción de la frontera, para dar paso a un nuevo sistema que “no anuló las diferencias étnicas y los mestizajes sino su percepción colectiva, a partir de la *integración de la diversidad en una nueva construcción sociopolítica basada en la invisibilización e integración forzosa de esas diferencias*” (Quijada 2002:139. Énfasis en el original).

De esta manera, el efecto de la llamada “conquista del desierto” no sería la celebrada (o denostada) “eliminación” de los indígenas, sino su integración *forzada*, cuya efectividad se debe en gran parte a las fluidas interacciones anteriores. El indígena no desaparece sino que es incorporado a la sociedad mayoritaria, a partir de su integración en los trabajos rurales, el Ejército, la Policía y la Marina, el servicio doméstico y, a la larga, el trasvase a las áreas suburbanas. El indio vencido es incorporado al entramado de la ciudadanía y nacionalidad en formación (Quijada 2002), aun cuando ello no significara que fuese incorporado el pasado indígena como parte estructural de la construcción nacional. La legitimidad del proceso de ciudadanización y la esencialidad de la Nación, se basó en el territorio. Para las clases dominantes la construcción nacional eludió toda referencia a la consanguinidad o mestizaje. Fue el territorio “*el factor de integración para que la heterogeneidad y ajenidad de los aportes se transformara en unidad y pertenencia y para que lo circunstancial deviniera esencial*” (Quijada 2002).

De este modo, la explicación de la eliminación del componente indígena de la construcción nacional se debe, según Quijada, a un doble proceso que conduce a la consiguiente eliminación de la presencia indígena del imaginario colectivo: un intenso fenómeno de ciudadanización de los indígenas, basado en los derechos intrínsecos que les confería su pertenencia al territorio de la Patria; por otra parte, la desaparición de la cuestión indígena como problema. Después de la denominada “campana del desierto”, comienza un proceso que lleva a la negación ideológica de la presencia de elementos de ese origen en el entramado demográfico. Esto llevaría al convencimiento de que “no hay indios” en la Argentina, y al surgimiento de un doble discurso en el que “el indio a un tiempo está y se le niega, existe, pero no se ve, permanece, pero no se le reconoce” (Quijada 2003: 3).

Ahora bien, si el indio no fue “eliminado” físicamente, si las interacciones entre europeos e indígenas (y todas las figuras intermedias) han sido frecuentes, lejanas y significativas, la imagen de la sociedad argentina decimonónica aparece complejizada, multiétnica y mestizada. La diversidad social se opone a la imagen dominante de una sociedad homogénea étnicamente. Las diferencias y desigualdades son nombradas desde otros clivajes. Por ejemplo, la dimensión indígena es incorporada pero sostiene una operación básica de diferenciación y discriminación: la diferencia entre la ciudad y el campo que continúa la de civilización y barbarie pero que oculta las diferencias étnicas (Argeri 2005; Segato 1999).

En este sentido, cabe resaltar la importancia que la noción de “frontera interior” tuvo en el proceso de construcción nacional. Las construcciones nacionales suelen hacerse en contraposición a algo considerado diferente y externo. Si bien existieron procesos de

singularización en relación con los países vecinos, según Mónica Quijada las “fronteras interiores” fueron una fuerza simbólica de contraposición importante que no deben comprenderse simplemente por una supuesta diferencia cultural, sino con “el indio como guardián de lo ignoto, como factor de resistencia que potenciaba la voluntad de fuerza y de dominio y reforzaba la identidad interna, como símbolo de imperativos no cumplidos de integración espacial” (Quijada 2003).

Esta noción de “frontera interior” de civilidad se traslada en la valoración que desde Buenos Aires se tiene del “interior” / otro: el inmigrante interno y el proveniente de Latinoamérica (Segato 1999: 91). Las diferencias étnicas se van diluyendo de la percepción colectiva, “consolidando en su lugar un tipo de prejuicio social por el cual el color oscuro se asociaba, no a una distinción racial, sino a la pertenencia a las capas socioeconómicas inferiores” (Quijada 2000b: 389). En palabras de Claudia Briones:

Esta idea de que los argentinos vinimos de los barcos se refuerza con la propensión especular a expulsar fuera del territorio imaginario de la nación a quienes se asocian con categorías fuertemente marcadas, mediante una común atribución de extranjería que ha ido recayendo sobre distintos destinatarios a lo largo de la historia nacional, según distintos grupos fuesen adquiriendo sospechosa visibilidad (Briones 2008: 23).

La construcción de la interioridad nacional tiene además connotaciones en relación con lo exterior. En este sentido, la antropóloga Rita Segato (1999) resalta la constante alusión a un vacío interior al que se contrapone “un lado de afuera” más luminoso. La frontera con el exterior es “el portón de la utopía”, a diferencia de la frontera interna. Me adentraré aquí en la temática migratoria.

Crisoles y argentinas

La importancia de la connotación desértica del territorio argentino que configura lo exterior como positivo hizo depender todas las esperanzas de un futuro mejor en el aporte externo. Pero no cualquier aporte, la especificación era muy precisa: los espacios no ocupados debían poblarse con gente llegada de Europa. Los intelectuales argentinos de la época se vieron comprometidos en la planificación de la sociedad futura, teniendo como componente implícito la imagen de desolación y desierto que presentaba el territorio argentino. No se trataba sólo de “poblar”, sino también de “civilizar” a partir del aporte europeo.

Luego de 1850 el Estado se orienta a promover la inmigración, tal como lo muestran la creación en 1854 de una comisión de inmigración subvencionada por el Estado, la Constitución Argentina que consagra esa vocación poblacionista promigratoria²⁴ y la Ley Avellaneda (Ley 817) que constituyó el marco regulatorio del ingreso de inmigrantes entre 1890 y 1914²⁵. En ellas se expresa una ideología que otorgaba al futuro inmigrante un lugar de privilegio en el imaginario social argentino, y permean cierta idea de la Argentina y del papel civilizatorio que los migrantes debían desempeñar en una forma que, aun con disidencias y no exenta de conflictos, sería hegemónica al menos hasta la Primera Guerra Mundial (Devoto 2004).

La inmigración europea hacia la región rioplatense conforma lo que Devoto denomina “el largo ciclo migratorio europeo”, que según este historiador tiene raíces en 1830 y finaliza en 1960. Es sobradamente conocida la importancia demográfica de la inmigración proveniente de Europa, especialmente en el impacto que tuvo sobre la población nativa: en el censo de 1914 el 30% del total de la población era extranjero. Ahora bien, como lo aclara Devoto las diferencias regionales son amplísimas y muestran que el calificativo de “masivo” se aplica espacialmente para la región litoral de la Argentina, donde fue un fenómeno ampliamente urbano. En la Ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, la proporción de inmigrantes se eleva al 50,5%. Como se verá más adelante, diferentes han sido los movimientos poblacionales en la Patagonia y, específicamente, en Tierra del Fuego.

A partir de la independencia y la génesis de un Estado “nacional”, la definición de “inmigrante” es una tarea estatal: se define al mismo tiempo a los ciudadanos que gozan los mismos derechos y a los extranjeros que no se ven beneficiados por ellos. Como en el caso de los indígenas, estas definiciones son transitorias y producto de pujas por el sentido atribuido. Después del liberalismo, y tras las nociones desarrollistas asociadas al concepto de “lo extranjero” (la frontera “luminosa”, como la definía Segato) y a sus pares civilidad y progreso, a fines del Siglo XIX se producen algunas transformaciones.

La noción de “inmigrante”, definida por las elites, tuvo desde su momento fundacional una connotación positiva, aunque fuera restringida progresivamente a su carácter europeo y

²⁴ Los programas de impulso a la migración representan en este trabajo huellas de las imágenes que circulan en el imaginario social sobre los inmigrantes. Como lo demuestra Devoto, existen muchos indicios que no deben pensarse como causa suficiente para explicar el movimiento migratorio: “El desplazamiento sigue siendo un fenómeno largamente gestionado por las mismas redes sociales de los inmigrantes” (Devoto 2004: 237).

²⁵ “Las facilidades de viaje, de recepción e instalación en el lugar de residencia, así como los mecanismos de protección estatal puestos a disposición de los extranjeros que se declarasen inmigrantes llevaron a varios de los legisladores que participaron en el debate a coincidir que en Argentina era más ventajoso ser extranjero que nacional”. En Pacecca, María Inés (2001), “Nosotros y los otros”, *Revista Encrucijadas*, N° 7, UBA, p. 52.

agrario (Devoto 2003: 40). Esta visión positiva de la inmigración estuvo vinculada a la imagen de los inmigrantes como “agentes de civilización” y “fuerza de trabajo”. Es decir, a partir de sus “aportes” a una economía bajo un desarrollo capitalista dependiente, basado en la afluencia de capital y mano de obra extranjera. Se inauguran un discurso y una política que durante más de un siglo han sido configurados a través de dos perspectivas, que subsisten y coexisten en el imaginario social actual: los inmigrantes como “contribución” o “aporte” por un lado, y como “problema” o “amenaza” por el otro (Domenech y Magliano 2008).

A fines del Siglo XIX ya no existía como preocupación central la integración de elementos indígenas o africanos, que se resolvía a través de la invisibilización de sus componentes. El problema era una nueva heterogeneidad aportada por los diferentes contingentes inmigratorios. ¿Cómo reconstruir una identidad nacional sepultada por la heterogeneidad?

En esta época se estaba diluyendo la idea de que Europa aportaría la civilización de la mano de la contribución migratoria, provocando la devaluación de la imagen del extranjero (Quijada 2003). Cabe destacar el análisis de Devoto sobre la diferencia existente entre los términos “extranjero” e “inmigrante”, que aun formando parte de la misma imagen pueden ser disociados en sus sentidos. De esta manera, en los inicios del Siglo XX los criterios que definían al inmigrante (y, pura obviedad, al no inmigrante) se basaron más en percepciones que en las definiciones legales. Esto posibilitó una situación paradójica: mientras se devaluó la imagen de lo extranjero en los círculos intelectuales y políticos, en la vida cotidiana el inmigrante siguió siendo un término positivo, asociado al trabajo, e idealmente al estereotipo agrícola, diferenciándose de las figuras negativas del “exiliado” (considerado un transmisor de la conflictividad política) y del “extranjero”, comprendido como límite de la noción de “ciudadano”.

Posteriormente, como dice Fernando Devoto, los inmigrantes dejaron de ser considerados “laboriosos” para volverse “potencialmente peligrosos”. A principios del Siglo XX, con el crecimiento de la participación de los inmigrantes en la formación de asociaciones obreras y movimientos políticos socialistas y anarquistas, la figura del “inmigrante” se convierte para las clases dirigentes en una amenaza al orden y a la cohesión sociales. Desde esta perspectiva se comprende la aparición de las primeras leyes represivas hacia los extranjeros (la Ley de residencia de 1902 y la de defensa de 1910). Sin embargo, para la calificación de los expulsados se utilizó la noción de “extranjero” y no la de “inmigrante”. La noción de “inmigrante” seguía rodeada de connotaciones rústicas pero positivas (Devoto 2004: 37). Esta “depreciación” de la noción de “extranjero” –según Devoto– se explica por la

nueva preocupación de los grupos dirigentes: la identidad nacional supuestamente en peligro ante el “aluvión migratorio”.

Un supuesto fuerte de las primeras políticas de puertas abiertas –la inexistencia de una comunidad nacional– es reemplazado por la necesidad de protección del “ser nacional”. Esta postura derivó en un rechazo a corrientes inmigratorias de “razas” distintas a las que se suponían constitutivas de la nacionalidad del país receptor (Mármora 1988: 381). Sin embargo, nada es tan sencillo en el mundo de las ideas, ni las transformaciones en las representaciones son lineales. La preocupación por el ser nacional y la preocupación por el elemento “extranjero” conviven con las antiguas ideas civilizatorias presentes en el sistema educativo formal y en muchos sectores del periodismo y del *establishment*, para quienes lo extranjero seguía siendo “civilizatorio” y lo nativo “bárbaro”. Si bien el tema de la Nación formaba parte de la agenda de las elites nativas, no lograba derrumbar el mito civilizador y transformador asociado a la inmigración

Resumiendo, el Siglo XX es escenario de cambio en las imágenes de los inmigrantes, que pasan de ser clases laboriosas a clases potencialmente peligrosas. El problema se vinculaba a la emergencia de una problemática social ligada a una creciente conflictividad laboral. Por otra parte, el tenaz mito del inmigrante labrador se sepultaba por las permanencias reales de los inmigrantes hacinados en las ciudades. La principal temática seguiría siendo la de las décadas precedentes: cómo reconstruir una identidad nacional sepultada por una nueva heterogeneidad.

Las respuestas de los grupos dirigentes hacia las “amenazas” encarnadas en los inmigrantes no fueron homogéneas. Existían respuestas represivas, como las vehiculizadas por las leyes antes mencionadas, que apuntaban a la conflictividad social pero que no resolvían el problema de la identidad nacional. Según Devoto, las propuestas para ello no eran ni variadas ni originales: inventar una tradición e imponerla a través de los instrumentos de los que disponía el Estado (Devoto 2005: 277). Las vías maestras en la construcción de la nacionalidad, demostrada su efectividad por los nacionalismos europeos, eran el servicio militar, la educación y la política, siendo la segunda el arma principal para combatir el cosmopolitismo e imponer cierta visión del mundo. El objetivo eran los hijos/as de los inmigrantes: en ellos nacería el real sentimiento de la nacionalidad. A partir de ellos se desarrolló un programa de “educación patriótica” que incluía la producción de un relato del pasado y el presente, a partir del cual se construiría a los argentinos. La necesidad de recuperar un pasado nacional implicaba la revalorización de la cultura premigratoria en contraposición a la idea del papel civilizatorio de los inmigrantes europeos.

En este trabajo de recusación de la inmigración y su papel civilizatorio, se destacan autores como Gálvez, Rojas y Lugones (Funes 1998). El agente positivo alternativo al inmigrante –las raíces a recuperar– fue diferente para cada uno: Gálvez rescata la tradición hispanista y criolla, Rojas la cultura indoamericana originaria, y Lugones la figura del criollo reconvertido en gaucho. Si bien estas tres versiones convivieron y conviven en las lecturas sobre el pasado argentino, fue sin duda la segunda la que menos preeminencia tendrá en el imaginario nacional.

Este nuevo clima de ideas no logra aún sepultar la dicotomía sarmientina “civilización-barbarie”, que sigue vigente en otros autores relevantes como José Ingenieros, para quien la migración europea seguía siendo un vehículo civilizador. Por otra parte, más allá de los debates acerca de la valorización positiva o negativa de la inmigración en la identidad Argentina a construirse, pocas discusiones existían sobre la necesidad de “integrar” y “nacionalizar” a los inmigrantes para fortalecer la Nación Argentina como una sociedad profundamente heterogénea. El término popular utilizado para designar una sociedad bien integrada en la cual los migrantes se hubieran asimilado era el del “crisol de razas”. Nuevamente siguiendo a Devoto, esta noción encierra dos significados: el más antiguo percibe el proceso como “argentinización”, es decir, “como la integración de los inmigrantes en una sociedad o matriz cultural originaria que los preexistía” (Devoto 2004: 320), que en algún momento del Siglo XX se transformó en una fusión entre los distintos elementos que daban lugar al surgimiento de una cultura nueva nacida del aporte de nativos e inmigrantes. Las diferencias de origen y los aportes de nacionales e inmigrantes se fusionan en una cultura “nueva”, “uniforme”, “homogénea” y “nacional”.

Múltiples trabajos de historia han demostrado en las últimas décadas que “el crisol” debe ser analizado en tanto imagen sobre lo real (aun cuando prescriba lo real), sin ser confundida con una categoría descriptiva sobre el lazo existente entre inmigrantes y en relación con la sociedad argentina. Se enfatiza la sociabilidad étnica (Devoto 2004; Quirós 2008) y la presencia constante de prácticas y discursos discriminatorios que tienen como objetos las figuras de inmigrantes, especialmente italianos y españoles. El impacto de la imagen de la sociedad argentina percibida como crisol de razas no debe confundirse con la asimilación e integración real de los inmigrantes en nuestro país. No me interesa discutir aquí la verosimilitud del modelo del “crisol de razas”, sino destacar su impacto en la percepción de la Nación y sus componentes. El modelo del crisol de razas, de una Argentina integrada de modo homogéneo, perdura aún hoy en el sentido común sobre el pasado. Es en este sentido que Segato plantea que el Estado-Nación va configurando una “formación nacional de

diversidad” (Segato 1999) basada en esta idea de crisol de razas, en tanto paradigma de la homogeneidad (Quijada 2000a). Es decir que lo que me interesa es el efecto del relato acerca de la homogenización, como clave de lectura de la historia nacional (Caggiano 2005: 47): la imagen de homogeneidad se impuso a las heterogeneidades reales y cotidianas

Como se puede ver, la imagen de la inmigración y su papel, ligada a la necesidad de construcción de una sociedad en un territorio considerado “vacío”, están entramados con la historia argentina. Después del éxito de la imagen bárbara de las poblaciones originarias y la invisibilización de las interacciones en las zonas de las fronteras “interiores”, el destino de la Argentina se puso en manos del aporte migratorio. Luego, la heterogeneidad imperante y el temor a la imposibilidad de construir una Nación unida frente a las crecientes diferenciaciones, llevaron al surgimiento de operaciones de rescate del origen nacional: la inmigración era la culpable de la falta de un sentimiento nacional arraigado. Sin embargo, el “mito del crisol” termina imponiéndose en la imagen de una Nación existente e integrada a partir de la ciudadanización de los hijos/as de los inmigrantes y de los pueblos originarios. La diversidad étnica no se percibe como categoría inteligible de la realidad social. La homogeneidad diluye la heterogeneidad étnica.

Es destacable que la inmigración limítrofe fuera omitida de las preocupaciones estatales y hegemónicas sobre la migración y la Nación. Recién en los años 1960, la figura del “inmigrante limítrofe” queda alojada, ya sea explícita o implícitamente, en la legislación migratoria, en las leyes de carácter autoritario y represivo de la época de Onganía, y en las sancionadas por la última dictadura militar, cuando se institucionalizó la Doctrina de Seguridad Nacional con la Ley General de Migraciones y Fomento de la Inmigración (Ley 22.439), conocida también como “Ley Videla”. Esta ley, establecida en el año 1981, se mantuvo vigente a lo largo de los dos últimos gobiernos democráticos de distinto signo político posteriores a la dictadura militar (1976-1983), hasta su derogación con la nueva Ley de migraciones (Ley 25.871) sancionada en el año 2003, cuando se produce una profunda transformación sobre la definición de la inmigración, comprendida ahora en el marco de los derechos humanos y en una nueva visión sobre la migración limítrofe.

En este breve repaso sobre las definiciones construidas desde las políticas estatales y las elites sobre la Nación y, por lo tanto, sobre sus “otros/as”, es posible percibir una construcción histórica de esa Nación que queda expresada en un territorio cultural cerrado y homogéneo de “encerramiento y asfixia territorial”, poco apto para la expresión de lo diverso: “un cerramiento sin fisuras, una carencia de líneas de fuga, de espacios de alteridad” (Segato 1999: 96). Asimismo, el paradigma de la homogeneidad se adjetiva como “blanca y europea”,

formada por la inmigración asimilada y sostenida por la negación en la construcción nacional de los orígenes indígenas. La ideología europeizante se solapa con la valoración de la homogeneidad.

Durante años, quienes no entraron en la idea del crisol fueron negados e invisibilizados (Caggiano 2005). Ni “integrados” ni “asimilados”, se los omitía de las consideraciones sobre la Nación en lo que Grimson (2005) ha denominado el “régimen de invisibilización de la diversidad”. Su presencia no representaba un problema particular sino que conformaron el gran colectivo de los “cabecitas negras”²⁶. En Argentina se articuló un sistema que favoreció la inclusión física, en la sociedad mayoritaria, de todos aquellos que portaban rasgos de diferenciación fenotípica, al tiempo que esa integración se producía en los estratos más bajos de la jerarquía social y era acompañada por una negación simbólica de la diferencia. En otras palabras, tuvo lugar un ocultamiento de la diferenciación fenotípica en tanto categoría “racial”, pero esa diferencia fue traducida en jerarquización social (Quijada 2000a). Las elites blanqueadas se han definidos como “otros” con respecto a las etnicidades de los pueblos originarios y de otros “no-blancos” racializados (Segato 2007:21)

Los sectores aborígenes han sido alteridades racializadas en el marco del Estado Nacional Argentino, a diferencia de, por ejemplo, los/as migrantes europeos/as. Briones (2008) analiza cómo la formación de un entramado “nacional” se imbrica con una lógica de substancialización, basada en la aplicación asimétrica de los principios de *Ius solis* y *Ius sanguinis*, para argentinizar o extranjerizar selectivamente distintas alteridades (Briones 2008: 24). Los aborígenes, en este sentido, son más extranjeros que muchos/as migrantes. Los migrantes latinoamericanos “aboriginalizados” comparten estas características.

Los procesos históricos y sociales en los cuales se han constituido como alteridades sigue su curso con transformaciones significativas en la actualidad (que serán analizadas más adelante), pero el material desde y con el cual se producen los cambios, los movimientos políticos, las reivindicaciones, las opresiones sigue siendo el de la historia de la construcción nacional narrada sucintamente en los párrafos anteriores.

²⁶ Modo en que se clasificó a la población trabajadora con alguna ascendencia indígena que llegaban a las ciudades en los años 1930 (Grimson 2005).

PRIMERA PARTE

Reflexiones sobre las formas y el sentido de la inmigración

Al presentar las categorías y perspectivas teóricas y conceptuales retomadas en esta tesis, reservé un lugar destacado para aquellas miradas que ubican en el centro de sus reflexiones a la movilidad que toda migración supone. También se revisaron las categorías basadas en la idea de “transnacionalidad”. Debe comprenderse que ambas perspectivas basan su desarrollo en el supuesto de la existencia de nuevas formas de movilidad entendidas de diferentes maneras. La noción de “transnacionalidad” se centra en la crítica a las ideas tradicionales de asimilación e integración. De ahí que la noción central sea la de “comunidades transnacionales”, comprendiendo por ellas espacios sociales contruidos por las prácticas de inmigrantes o instituciones transnacionales. El tipo de movimientos no lineales, de idas y vueltas entre configuraciones estadocéntricas, ingresa en la perspectiva en tanto prácticas generadoras de espacios desterritorializados; pero el hincapié sigue estando en el tipo de comunidad generada, suponiendo por lo tanto que algún tipo de experiencia comunitaria deviene de las prácticas migratorias.

En cuanto a las perspectivas desarrolladas en Europa –Francia especialmente–, su centralidad radica en nuevas concepciones sobre la “movilidad”, entre ellas, aquellas expresadas por las migraciones. Relegando del centro de la escena las construcciones comunitarias, estos autores/as consideran centrales los trayectos, las circulaciones (incluso de aquellos/as que no desean, pueden o alcanzan a definirse como inmigrantes).

Retomar los desafíos planteados por ambas perspectivas permite plantear interrogantes a nociones comunes contruidas desde el campo de estudio sobre las migraciones. Sobre ellas trabajaré en las líneas que siguen.

Primero, creo necesario reflexionar sobre los elementos definitorios de un movimiento para su clasificación como “movimiento migratorio”. Se vuelve central revistar la definición de la inmigración / emigración / migración. ¿Toda persona que atraviesa fronteras es un migrante? ¿Qué define a los sujetos migrantes? ¿Sus proyectos o las trayectorias realmente efectuadas?

En esta investigación, los/as migrantes han sido definidos/as a partir de su inserción en una ciudad particular, Ushuaia, por lo que continúa siendo central en la definición de los/as sujetos/as a ser analizados/as la referencia a una residencia expresada –ex o post– por la residencia efectiva. Sin embargo, las reflexiones sobre la movilidad y la constitución de

espacios transnacionales permiten descubrir nuevas especificidades sobre las formas de residencia de los/as migrantes bolivianos/as en Ushuaia.

Por lo tanto, en segundo término, la categoría desafiada es la de “residencia”, nodal en la definición del/de la inmigrante. La “residencia”, en tanto espacio conceptualizado por los actores como aquel en que se construye el hogar, se desliga de sus características sedentarias de largo plazo y su lazo indestructible con un (único) territorio, pudiendo ser definido de múltiples maneras. En esta investigación, entonces, ser “residente” en Ushuaia no significa suponer necesariamente permanencias de largo plazo sedentarias. Existen diversas maneras de permanecer en la ciudad.

Siguiendo este razonamiento, también es redefinida la noción de “permanencia”. Concentrarse en las diferentes expresiones de movilidad permite configurar las trayectorias circulatorias que desencadenan la presencia en Ushuaia. Sostengo que la recuperación de las experiencias de movilidad posibilita comprender los mecanismos de elaboración, apreciación y legitimación de diferentes tipos de permanencia en la ciudad.

Retomando estos desafíos, me propongo en este apartado elaborar y analizar las trayectorias migratorias presentes en los relatos de los y las entrevistados/as. El análisis se centrará en los tipos de movilidad expresados por la trayectoria migratoria, tanto en sus formas como en las significaciones producidas en torno a ellas.

4. Análisis de trayectorias migratorias. Los movimientos y sus sentidos

En este capítulo analizaré los significados comunes de la migración tal como son expresados y vividos por los y las migrantes en el contexto de las entrevistas. A partir de ello, esbozaré los contornos de una experiencia intersubjetiva compartida por el hecho de pertenecer a una corriente histórica que conforma la “migración boliviana hacia la Argentina”. Pero también mostraré las divergencias –en sus formas y sentidos– que presentan las trayectorias analizadas.

Para comenzar, es necesario intentar alguna primera definición de “migración” y “trayectoria migratoria” como categorías emergentes de la investigación y, en consecuencia, informadas de y por los detalles del caso particular que analizo. En capítulos anteriores, hice referencia a la importancia de la sanción de la Ley de promoción industrial en el territorio de

Tierra del Fuego, como elemento explicativo de la llegada masiva de población a la región, que transforma radicalmente la estructura poblacional de la actual provincia. Dentro de los efectos industrializadores de la promoción, es el impacto en la industria de la construcción el factor que impulsa la llegada de los bolivianos. Los “pioneros”²⁷ fueron obreros de la construcción que llegaron a la ciudad de Ushuaia a fines de los años 1970 y principios de la década de 1980. Se trata del arribo de “ya inmigrantes” bolivianos en la Argentina, por lo que no es la migración hacia Ushuaia lo que los define como inmigrantes sino su incorporación a una tradición más amplia sobre las migraciones bolivianas a este país. Luego llegan otros/as migrantes, con otras experiencias y trayectorias migratorias.

La divergencia de trayectorias vuelve heterogéneo aquello que definí como “migración”. Como será analizado más adelante, no todos/as los/as migrantes en Ushuaia finalizaron su migración. Para algunos/as, la instalación en Ushuaia no significa el fin de la trayectoria sino un punto más del circuito que han ido conformando. Asimismo, las experiencias de movilidad no son semejantes para todos/as los entrevistados/as.

De esta manera, mencionar una “migración” a secas (supuesta como la “llegada” a Ushuaia) no tiene sentido en un contexto de variadas significaciones y experiencias. Pero entonces, ¿qué movimientos serán analizados? ¿Cómo garantizar la comparación entre trayectorias disímiles?

Fue necesario tomar algunas decisiones previas al análisis, que permitieran introducir la riqueza de las divergencias. Primero, fueron clasificados y distinguidos diferentes tipos de movimientos presentes en las trayectorias. Más allá de los criterios formales (momento, lugar de destino, lugar de salida) fue central la distinción según el sentido o la función que cumplen en ellas. Sobresale al respecto aquel movimiento hacia la Argentina que los/as entrevistados/as definen como *inaugural de la experiencia migratoria* (que no siempre coincide con el primer movimiento hacia la Argentina).

Muchos/as entrevistados/as han viajado hacia la Argentina en diferentes momentos de sus vidas, ya sea como experiencias de trabajo que definen como “temporales” (trabajando en economías estacionales), o como “visita” a familiares o amigos/as, sin significar estos movimientos como parte de una trayectoria que culmina (al menos hasta el momento de la entrevista) con la llegada a Ushuaia. Por el contrario, existe en los relatos un movimiento que los constituye, de acuerdo a sus propias valoraciones, como *migrantes*. Se trata de un

²⁷ Al igual que en el resto la Patagonia o zonas de fronteras, la figura de los “pioneros” es central, y se refiere a los “primeros” (civilizados, nacionales, etc.) en instalarse en una región. Los/as bolivianos/as se han apropiado de la expresión y es utilizada cotidianamente para marcar a los “primeros” bolivianos en llegar a Ushuaia.

desplazamiento que se concatena con otros (incluso con retornos a Bolivia) y que es relatado como parte, causa u origen de sus migraciones. No existen marcadores objetivos que permitan diferenciar a este movimiento de otros, salvo su reconstrucción *a posteriori* por parte de sus protagonistas que lo integran a un *continuum* expresado como su “trayectoria migratoria”.

Es este movimiento el que he elegido en el presente capítulo como objeto de indagación, con el fin de desentrañar el significado de la “migración” para los y las entrevistados/as.

4.1 Migrando hacia la Argentina. La obviedad de los destinos

Como se ha dicho reiteradamente en estas líneas, la inmigración boliviana traduce las desigualdades regionales. El contexto estructural pre-condiciona las opciones de sobrevivencia y vivencia de los y las sujetos/as en sus movimientos y sus permanencias. Sin embargo, ante estos constreñimientos y posibilidades, los sujetos actúan socialmente creando (de modo limitado) sus trayectorias. Por ello, para comprender la génesis del movimiento migratorio internacional es central la reconstrucción del sentido condicionado socialmente a partir del cual los propios actores / actrices entrevistados/as orientan sus acciones, dentro y sobre las características estructurales que los condicionan. En este sentido, es la *rutinización de la migración* hacia la Argentina lo que destacaré como elemento central.

En los testimonios, la elección por la Argentina es sostenida por el lazo histórico entre ambos países, conformado por los “constantes” flujos migratorios provenientes de Bolivia. La vasta, difundida e histórica experiencia migratoria queda expresada en el conocimiento directo y compartido por todos/as los/as entrevistados/as sobre historias de vida de personas cercanas (vecinos/as, familiares) que han viajado y viajan a la Argentina: desde “siempre” han sido socializados/as con imágenes de personas que parten hacia la Argentina, vuelven y, a veces, parten nuevamente.

En las ciudades de origen de los/as entrevistados/as (recuérdese que en su mayor parte provienen de las regiones de Cochabamba y Potosí) la migración hacia la Argentina parece ser una estrategia de reproducción familiar y/o personal antigua y extendida²⁸. En este

²⁸ Acompañando el desarrollo del concepto de “redes migratorias” y su crítica a los análisis que se centran en el “individuo” o en “estructuras sin individuos”, se propone el uso de estrategia familiar” comprendida como “mesoestructura”, es decir, estructuras intermedias que permiten comprender las decisiones de migración y los modos del movimiento y radicación (Gregorio Gil 1997; Hoerder 1995). El concepto de “estrategia familiar” se comprende aquí como efecto de la inherente relación y causación entre los ámbitos públicos y privados, al tratarse de un conjunto de decisiones tomada en el ámbito privado cuyas causas y futuras consecuencias

contexto, venir hacia la Argentina forma parte de los recursos disponibles, prácticos y siempre a mano para la reproducción familiar (en términos de producción antropológica, de energía humana, tal como lo trabaja Bertaux 2000), cuando el trabajo localizado no es suficiente para alcanzar un nivel de vida definido como “aceptable” para una persona, las familias o sus miembros. En los relatos, la oportunidad de migrar, no “aparece” a partir de un cambio en las contingencias de la vida individual y familiar, sino que pareciera formar parte estructural, siempre presente, de un horizonte de posibilidades. La disposición a migrar forma parte del pasado estructural, sólo basta la “decisión” de migrar.

Quisiera subrayar esta dimensión previsible y siempre posible del movimiento hacia la Argentina, que vuelve a la migración un elemento incluido en la esfera de la vida cotidiana, en tanto dimensión vivida como “obvia” y “no problemática” (aunque siempre problematizable) de la vida social, en el sentido descrito por Schutz (1995).

Tal es el grado de rutinización y conocimiento previo social y personal, práctico e internalizado, que las “salidas” hacia la Argentina pueden pensarse en forma de un *habitus* (Bourdieu 1980a; Bourdieu 1994) por los/as entrevistados/as. Se trata de una disposición a migrar que estructura las categorías básicas de percepción y clasificación sobre los niveles de vida “aceptables”, las estrategias posibles y la conformidad de los destinos. Esta disposición no siempre y no necesariamente se traduce en una migración efectiva, pero como parte de un conocimiento presupuesto, los/as actuales migrantes (efectivos) “saben” / “sabían” utilizar las redes migratorias disponibles, y conocen / conocían las modalidades del gerenciamiento sobre la ayuda asistencial por parte de familiares y/u otros mediadores antes de iniciar el movimiento. Parafraseando la célebre definición que Althusser utiliza para describir la universalidad de la ideología, en los relatos se presentan a sí mismos (y a los/as otros/as) como “siempre ya” migrantes. La migración hacia la Argentina no tiene para ellos/as nada excepcional.

proviene de estructuras económicas y culturales. Los estudios sobre migraciones contruidos desde una perspectiva de género suelen incorporar al concepto de “familia” en el análisis (ver, por ejemplo, los trabajos de Chant y Radcliffe 1992; Gregorio Gil 1997; Kanaiupuni 2000; Pedraza 1991), pero criticando una concepción de la familia que no tenga en cuenta las relaciones de poder que permean las decisiones, intereses y estrategias familiares. En consecuencia, la migración se comprende como una estrategia más de la familia para su producción, reproducción y supervivencia. El tema central a reflexionar en esta perspectiva es la representación sobre “la familia” con la que se trabaja. Desde el feminismo, la familia en tanto imagen y concepto operativo ya no es aquella unidad de armonía, unificada, uniforme y sin conflictos, que describieron y prescribieron los análisis funcionalistas pertenecientes a la sociología familiar (y cuya representación ha quedado tan internalizada en el sentido común de nuestras sociedades). La reflexión sobre la familia que la concibe como un espacio en donde se presentan, ejercen y construyen asimetrías (especialmente entre géneros y generaciones), permite la desnaturalización de las relaciones familiares que aparecen como permeadas de conflictos y relaciones de poder. En lo referente a las decisiones familiares, entre ellas las migratorias se comprenden como un producto de dinámicas de negociación y conflicto (Gregorio Gil 1997; Mahler 1999; Morokvasic Muller 1983; Pessar 1999).

Cuando migran, los varones y las mujeres ponen en juego un conocimiento social compartido (aunque puede ser experimentado como efecto de trayectorias individuales), ya adquirido, muchas veces de modo no reflexivo, que se relaciona con el “saber migrar” y el “saber circular” basándose en las redes disponibles (Tarrius 2000). Estos saberes se relacionan con la capacidad por parte del migrante de movilizar y usar las redes migratorias, de conocerlas para poder poner en marcha estrategias de tránsito y contorneo para desplazarse, migrar y circular (Arab 2008).

Así, el hecho de haber migrado no los constituye como “diferentes” sino, por el contrario, como “semejantes”. Será el “éxito” en la migración la característica diferencial y personal que, a la vez, reforzará el saber compartido sobre las migraciones que tiene como uno de sus principales contenidos el de ser un camino, conocido y efectivo, de ascenso social.

La emigración, cuando es efectivamente vivida y representa el inicio del movimiento, no sorprende a quienes la realizan; sus etapas y paradas son previsibles y esperadas. Lo imprevisible aparece como excepción –en alguna aventura en la frontera, un engaño, un giro imprevisto–, pero es residual en la experiencia mayoritaria de los/as entrevistados/as, que es vivida como un trayecto esperable. Las “sorpresas” comienzan en el momento de llegar. Las imágenes construidas a partir de los relatos de otros/as, difundidos y circulantes por las redes, no llegan nunca a coincidir con la escena real con la que se encuentra el migrante. Pero esto es parte de otra dimensión.

Como profundizaré más adelante, el conocimiento compartido sobre la migración, basado en la disposición a migrar, no implica en absoluto una igualdad en relación con la migración, ni una distribución igualitaria de la posibilidad de convertirlo en práctica. Existen diferentes expectativas compartidas sobre quiénes pueden y deben migrar y quiénes no. Un uso indebido o en un momento equivocado de los recursos migratorios ocasiona conflictos para la persona que lo realiza. Pero, justamente, es el conocimiento compartido el que posibilita que a pesar de las sanciones y las restricciones personas que no “deben” migrar puedan hacerlo, por ejemplo las mujeres víctimas de abusos o violencias por parte de sus parejas o familias. De esta manera, la rutinización de la movilidad en su forma migratoria no es en sí misma ni opresora ni liberadora, dependiendo de quién y cómo se use. El “saber circular” se instaaura como un modo de vida.

El uso cotidiano de las redes

En el “saber circular” tienen un rol central la institucionalización de las redes y cadenas, tanto como productoras de la memoria migratoria compartida, así como herramientas que hacen posibles realizar efectivamente la predisposición a migrar. En los testimonios de los/as entrevistados/as quedan rastros de la importancia que la solidaridad familiar y de paisanazgo tiene en la organización y en las elecciones vinculadas a las migraciones, como lo son la decisión de salir por primera vez de Bolivia, la designación del lugar y la manera de instalarse.

Cabe recordar que las redes migratorias y los conceptos que se derivan de ellas son, en última instancia, espacios de sociabilidad e interacciones que afectan a los/as migrantes que nunca son individuos a-sociales sino parte activa de complejas relaciones sociales. Más que estructuras reificadas que se imponen a los individuos/as como unidades, forman parte del campo de acción de los/as migrantes, otorgándoles recursos y limitaciones. Las redes sociales no pueden ser comprendidas por fuera de las interacciones sociales que le dan forma y las reproducen, y por lo tanto, como toda relación social, conllevan relaciones de poder y no son neutrales con respecto a quién las realiza ni cuándo.

En este sentido, es posible analizar cómo funcionan las redes en las trayectorias, como parte de la larga historia de movimientos de Bolivia hacia la Argentina, que posibilitan y condicionan las migraciones individuales. De este modo, el desplazamiento a través de las fronteras suele ser posible por la presencia de miembros del país, ciudad o comunidad de origen, que asegura la relación necesaria e indispensable con la sociedad de destino para poder desarrollar actividades, movimientos e instalaciones sedentarias (Arab 2008). Sin embargo, las redes migratorias no son experimentadas en tanto tales por las personas reales, sino que aparecen encarnadas en algunos/as personajes que se asocian en el relato con el momento de la toma de decisión de la migración, y que son definidos/as como condición y causa del movimiento posterior. Se trata de parientes, amigos/as, compañeros/as de trabajo, vecinos/as que ya estaban o habían estado en la Argentina. Las mujeres suelen mencionar a otras mujeres, los varones a otros varones.

Estos/as personajes, y sus antecesores en la vida de los/as entrevistados/as (otros/as migrantes retornados o de vacaciones) expresan, “allá” en Bolivia, las noticias sobre las mejores condiciones de vida que pueden darse en nuestro país. A veces ello sucede con la invitación explícita para venir a la Argentina por parte del emigrante o inmigrante a partir de la descripción de las bondades del país, lo que también es una forma de mostrar el propio trayecto exitoso del migrante frente al no migrante. En otras ocasiones es la mera presencia del emigrante, o de algunas de sus credenciales de trayectoria exitosa en la localidad de

origen, lo que explica la voluntad de trasladarse hacia la Argentina (el dinero propio o en forma de remesas de los familiares de quienes migran, autos, ropa, compra de propiedades y terrenos).

Surge aquí una de las principales funciones de las redes: la circulación de la información. Todos/as los/as entrevistados/as tenían información y noticias, más o menos precisas, acerca de la situación existente en “Argentina” (sin especificaciones locales ni regionales), y en algunos casos, informaciones concretas acerca de oportunidades de empleo específicas (especialmente entre los varones), como por ejemplo la información concreta sobre las oportunidades laborales en Ushuaia.

La circulación de la información tiene una forma que Fernando Devoto denomina “relacional”, es decir, su expansión se da a través de familiares, amigos y parientes, aunque después se extienda y difunda como “chisme” (las formas verbales utilizadas para este tipo de difusión son impersonales: “se decía”, “se sabía”) entre las localidades de referencia (Devoto 2004: 137)

En lo relativo a la primera migración, las representaciones sociales sobre la Argentina y su vinculación con el éxito o ascenso económico y social forma parte de los saberes compartidos y rutinizados. En los testimonios abundan las referencias a las “noticias” en forma de chismes sobre las condiciones relativamente positivas de algún mercado de trabajo particular: “se escuchan”, “se comentan” entre los compatriotas. La importancia de las migraciones anteriores en la comprensión de los movimientos primarios de los/as entrevistados/as recuerda la importancia de concebir a las migraciones bolivianas en nuestro país como procesos de largo plazo, donde pasado, presente y futuro se interrelacionan.

Los retornos de los migrantes –definitivos o temporarios–, y el lazo vigente con los que están “allá” pero relatan su estadía a través de cartas o por teléfono, funcionan como algunas de las causas explicativas de la partida. Su duración en el tiempo y su extensión transforman lentamente las noticias familiares y personales en parte de la memoria compartida de los paisanos. Las prácticas de los/as migrantes van transformando, lentamente, las características propias de la emigración (y de la inmigración, tal como será desarrollada más adelante). Similares características encuentra Abdelmalek Sayad en su análisis de las migraciones argelinas hacia Francia, observando que por el efecto del retorno, la inmigración impacta sobre las condiciones que dieron origen a la emigración de la etapa anterior, contribuyendo de este modo a generar una nueva categoría de emigrante e inmigrante (Sayad 1999: 22).

Así demuestran la influencia de los retornados/as Elizabeth y Graciela, dos mujeres que migran hacia la Argentina en diferentes momentos históricos inspiradas por la presencia de los ya inmigrantes, por el modo de representarse esa presencia y por la interpretación colectiva que se hace de ella como signo de un mejor vivir y como realización de las expectativas sociales construidas alrededor de la migración.

A (entrevistadora): ¿Qué te decía, qué se decía...sobre la Argentina?

Elizabeth: No se decía nada, sino que se veía. La gente... Más que decir se veía en la gente que venía, que volvía de Argentina...tenía...dinero para gastar, no tenían problema en gastar, demostrar que tenían plata, y gastaban. Y después...podían vestirse bien, tenían la ropa argentina, es linda, siempre la admiro, es la más linda que hay. Este...tenían... buen...buenos jeans que allá no existe, bueno esas cosas. Ahora sí, pero...

A: Claro, en esa época. O sea vos veías que...

E: La buena calidad de ropa, un chico, una persona, una familia bien vestida y que tenían mucha plata. ¿Y qué decían? Que bueno, que había trabajo.

A: Claro.

E: Nunca decían en qué trabajaban...yo nunca supe en qué trabajaban, yo...pensé que podían trabajar también así en los negocios, en la construcción, bueno, un poco de todo. Pero no, no...después me... (Elizabeth, migra a la Argentina en 1983 desde Potosí).

Entrevistadora: ¿Y por qué decidieron venir acá a la Argentina y no a otro lado?

Graciela: Yo me vine porque... porque habían amigas jovencitas ¿viste? Esos que "Ah" dicen, en Argentina "Que podés ganar", "Que podés tener con la plata que vos querés podés comprar lo que querés"... el chisme que todas las muchachas jovencitas van así diciendo. "(...) Entonces yo quería venir a la Argentina, viajar, porque tenía amigas que viajaban a la Argentina volvían... Contaban que allá, que está todo bien, que se puede, que ellas se veía que sí se podía. Que ganaban bastante era la fecha del noventa y seis. (Graciela, migra a la Argentina en 1995 desde La Paz).

En el caso de Oscar, los signos de éxito de los retornados son más explícitos. Su decisión de emigrar hacia la Argentina se justifica en el relato a partir del reencuentro con unos compañeros que venían de la Argentina:

O: Y pasó el año, pasó un año. Y la próxima navidad, yo salí a hacer una diligencia y me dice un hombre de ahí “Unos amigos te anduvieron buscando, decían que trabajaron acá”, “¿Cómo eran?”, “Unos muchachos así, que habían trabajado un tiempo acá. Dijeron que iban a volver”. Eran los que trabajaban ahí.

A: ¿Qué, volvieron ahí?

O: Claro, venían para saludarme. Por supuesto, tuve que alojarlos en mi habitación, se quedaron conmigo. Nunca me voy a olvidar la guita que vi contar ese día. Habían ido al banco, habían cambiado, cambiaron los dólares en pesos bolivianos.

A: ¿Lo que habían ganado?

O: En un año.

A: ¿En un año trabajando en dónde?

O: En Buenos Aires más que nada. “Hermano, allá son finos: nadie quiere agarrar un pico, una pala. Cualquier cosa te pagan”. Así hablaban. Habían cambiado el dinero a pesos bolivianos, cuando el cambio favorecía. Así. (Oscar migra a la Argentina desde Potosí en 1972).

A diferencia de las noticias en forma de chisme, del saber rutinizado o de la presencia de los retornados que actúan y son interpretados como “exitosos”, existe otra vinculación con los ya migrantes, relacionada con una acción más directa de estos últimos sobre las nuevas migraciones y con la forma relacional de difusión de la información. Se trata de los parientes o vecinos que “traen” a quienes están dispuestos/as a ser traídos/as. Los/as retornados/as actualizan las bondades de las estrategias circulatorias y vehiculizan los recursos que posibilitan el traslado y la primera instalación. Es esta forma la que expresa la trayectoria de Germán en su primera migración descrita por el entrevistado como una modalidad “típica” y “tradicional”.

G: Entonces, lo que te quiero decir es lo siguiente: cuando me trajeron a mi mis parientes como siempre pasan... los bolivianos vamos de aquí a Bolivia y hay algún pariente que quiere venir con nosotros y uno lo trae... Porque....bueno, lo trae... por eso que dijimos anteriormente.... o sea en Bolivia es como cultural esto de adónde me voy, si me voy... bueno... (Germán migra a la Argentina en 1980 desde Sucre).

La estructura relacional de las migración de bolivianos/as hacia la Argentina encarnada en la larga duración de este flujo, queda expresada en los relatos, cuando quienes se convierten en inmigrantes ante la acción mediada o no, familiar o no, de los ya migrantes (el

peso del pasado sobre el presente), generan nuevas migraciones; o por el contrario, quienes han activado la primera migración de los/as entrevistados/as forman parte a su vez de cadenas anteriores. El primer caso se ejemplifica con el caso de Juana y otros bolivianos/as que residen en Ushuaia y realizan retornos a Bolivia con fines comerciales y/o familiares. En cuanto a Juana, ella migra a partir de las redes locales de su ciudad natal (Quillacollo), y una vez que se convierte en migrante es la figura generadora de nuevas primeras migraciones.

A: Le hago otra pregunta ya terminando, ¿Algún familiar de usted vino para acá?

J: Sí. Yo lo traje.

A: ¿A quién trajo?

J: A una sobrina, Cristina, de mi compadre, en frente vive, tiene su esposo, tiene sus hijos, todo. Lo que pasa es a mí me vienen acompañándome ellos, ella quería venirse de allá.

A: Ah, ¿De dónde?

J: De Bolivia.

A: Ah, de Bolivia.

J: Como a conocer, quería venir y de tal manera le traje, hasta se consiguió un chico y tiene marido y tiene hijos.

A: ¿Y se quedó?

J: Se quedó, una sobrina igual, otra sobrina también tiene su marido su hijo, todo.

A: ¿Y las dos vinieron de Bolivia?

J: Las dos, después.

A: ¿Cómo trabajaban? ¿De qué vivían ellas?

J: Trabajaban en casas de familias.

A: Ah, ¿Y cómo conseguían?

J: Yo les buscaba (Juana migra a la Argentina en 1976 desde Cochabamba).

Estructura relacional de las migraciones. Algunas conclusiones

La noción de “redes” presenta una imagen de migrantes entramados/as en relaciones sociales. Es decir que otra marca común entre las trayectorias analizadas es la estructura relacional de la migración, visible tanto en su organización bajo la forma de redes migratorias como por una marcada influencia de la tradición migratoria en las migraciones futuras. Me interesa particularmente remarcar esta característica para descartar de lleno las representaciones de migrantes “autónomos” como aquellos que se desplazan en forma

individual. El peso de la dependencia del entramado social (que es también una posibilidad) suele ser una atribución pensada sobre todo para las migraciones femeninas, especialmente en aquellos trabajos que utilizan la “autonomía” como criterio de clasificación de patrones de migración posibles (el patrón “autónomo” como antinómico al patrón “asociativo”), lo que ha tenido consecuencias prescriptivas, especialmente en lo referido a las mujeres migrantes (Ver, por ejemplo, Balán 1990).

Ninguno/a de los/as entrevistados/as, varones o mujeres, emigran de modo “autónomo”, si por ello se entiende soledad o independencia de estructuras relacionales. Las migraciones clasificadas como “autónomas” suelen ser supuestas como una modalidad donde personas solitarias (es decir, quienes se movilizan por fuera de las relacionales familiares comprendidas en su sentido más estricto) orientan sus prácticas migratorias por las posibilidades ofrecidas en el mercado laboral de destino. Se trata de las clásicas “migraciones laborales” emprendidas por personas individuales, a diferencia del patrón “asociativo” donde la migración es realizada dentro de un grupo familiar (para el caso de la migración boliviana en Argentina esta clasificación es utilizada por Benencia 1994; Balán 1990; Dandler y Medeiros 1991). Pero además, esta clasificación binaria es evidentemente sexuada. La imagen de “autonomía” se cristalizó en la imagen de un varón adulto trabajador. Las mujeres se suponen más afectadas por los patrones asociativos, donde su decisión suele involucrar al conjunto de la unidad doméstica y a decisiones familiares (para el caso especial de la Argentina ver los análisis de Lipszyc 2004; Pacecca 1997).

Sin embargo, en los testimonios recolectados en mi trabajo de campo se construye una imagen migrante, femenina y masculina, alejada de las figuras de la autonomía. Coincidiendo con la imagen propuesta por Devoto, los/as entrevistados/as se encuentran en el momento de emigrar necesariamente coaccionados, vinculados, comprometidos o, simplemente, relacionados con otras personas (Devoto 2004). Varones y mujeres, como se ha visto, toman las decisiones de migrar formando parte de relaciones sociales, familiares y de amistad, y en ciertos contextos económicos históricos. En palabras de la historiadora Carina Frid, al igual que los/as italianos/as que ella investiga, “siempre hay estructuras de relaciones por detrás de los movimientos, aun el de los/as solitarios/as” (Frid de Fiberstein 1997).

Quizá las diferencias interpretativas radican en una confusión de niveles de análisis. En esta investigación diferencio las formas y modalidades de migración, incluyendo los recursos utilizados, de los proyectos que orientan el movimiento. En relación con la primera dimensión, los desplazamientos de los/as entrevistados/as, y me atrevo a decir, de la mayor parte de los/as emigrantes provenientes de regiones empobrecidas, utilizan los recursos

presentes en las redes migratorias. Sean varones o mujeres, sean migraciones familiares o no. Las “redes” no son abstracciones en la vida de las personas, sino que encarnan la presencia de personas que colaboran, tanto como condicionan, las trayectorias migratorias. La noción de “autonomía” asociada a cierto individualismo exento de condicionamientos sociales, no encuadra en este tipo de migraciones.

Ahora bien, una dimensión diferente es el proyecto, que puede ser redefinido en cualquier momento, vinculado al inicio del desplazamiento. Un proyecto al que se puede acceder a través de las voces de los/as entrevistados/as y que, por lo tanto, toma forma de reconstrucciones actuales del pasado, mediadas por la experiencia del (los) movimiento/s vivido/s. El modo de narrar la trayectoria –y no la modalidad efectiva– es el que puede presentarse como configurando una “autonomía”.

En el apartado siguiente, exploraré las diferentes modalidades de reconstruir las trayectorias migratorias y el momento preciso de la emigración, tal como es presentado en los testimonios. La autonomía, como se verá, adquiere aquí un significado bien diferente.

4.2 Narrativas migratorias. Diferentes modos de ser migrantes

Hasta aquí he analizado la migración en su dimensión cotidiana, en tanto estrategia posible y conocida de reproducción personal y familiar. La definición de la migración como un elemento central de los recursos prácticos disponibles por parte de los/as entrevistados/as, no significa de modo alguno suponer que la acción de migrar, es decir, la utilización efectiva y personal del saber práctico intersubjetivo, sea efecto de decisiones no reflexivas. Por el contrario, en los relatos se saben y se elaboran motivos que explican y racionalizan la decisión de migrar. Debe entonces diferenciarse la naturalidad de las migraciones hacia la Argentina como dimensión cotidiana de la experiencia vital, de su realización efectiva.

La acción migratoria concreta es posible de ser analizada desde otros marcos interpretativos. Sobre ella se elaboran diferentes proyectos que vinculan a las historias personales y familiares con la posibilidad de emigrar. En los relatos contruidos en las entrevistas es posible identificar tales proyectos que definen a la emigración como un medio para realizarlos. Es el contenido de dichos proyectos, más o menos elaborados, lo que se construye desde el saber colectivo y cotidiano.

Ahora bien, el proyecto migratorio amplio, vinculado a la “migración” en su largo plazo, no debe confundirse con los “motivos” de la migración, siempre de difícil aprehensión para los analistas por constituirse en la intersección de elementos estructurales y subjetivos. Los “motivos” de la migración se asocian con sus causas; por el contrario, el proyecto migratorio sobre el cual se trabaja en este apartado es reconstruido con el fin de comprender las modalidades del movimiento. Bajo este marco, el análisis de los proyectos reconstruidos desde el presente, no supone la existencia de un proyecto único e inmutable en el tiempo. Por el contrario, los proyectos tienden a modificarse con y por las propias prácticas –móviles o sedentarias– de los/as migrantes.

Me interesa a continuación analizar los proyectos migratorios, o mejor dicho, la reconstrucción narrativa (actual) de estos proyectos. Trabajaré con los proyectos que originan la decisión de convertirse en emigrante, tal como son recordados o re-elaborados por los/as entrevistados/as, sin suponer que hayan sido efectivamente realizados o se mantengan sin modificaciones a lo largo de sus trayectorias vitales. La importancia de su análisis, insisto, no radica en elucidar las causas de la emigración, sino en examinar las posibles modalidades con las que la migración puede ser significada, y la imagen de migrante que se desprende de ella.

Se trata además de interpretar formas de legitimar los trayectos y los movimientos expresados en los proyectos migratorios, ya que existen variaciones de acuerdo a diferentes grados de legitimidad. El modo en que los/as entrevistados/as narran su propia experiencia migratoria permite dilucidar algunos de los mecanismos que dan sentido a la estructura de legitimación de los movimientos. Me centraré particularmente en aquellos vinculados con las construcciones sociales generizadas.

El análisis propuesto se basa en la elaboración de una tipología de las trayectorias a partir del cruce de dos dimensiones: la significación de la migración como un proyecto colectivo o individual²⁹, y el modo en que es justificada la realización de la disposición, es decir, la acción de migrar. En el caso de proyectos que se expresan de manera colectiva se verá que son la estructura familiar y sus roles los que producen el mayor impacto en el modo en que se comprenden las propias migraciones, y el migrante toma la forma de un enviado a quien se le confía una “misión”. El movimiento migratorio expresa, en las palabras de sus protagonistas, los intereses del colectivo por sobre cualquier tipo de interés personal (aun

²⁹ No debe confundirse el tipo de narración legitimadora con una “forma de migrar colectiva o individual”. Ya se ha visto que todos/as los/as migrantes se desplazan como parte de entramados sociales.

cuando estos no desaparezcan). El caso contrario es expresado por proyectos experimentados como personales.

Justificación	Tipo de proyecto expresado	
	Colectivo	Individual
	Estar en pareja	Aventura
	Ser hijo/a	Opresión

4.2.a Migraciones colectivas

La mayor parte de los/as entrevistados/as organiza el relato sobre su migración alrededor de proyectos definidos como “colectivos”. Los beneficios esperados de “la” migración (aquella narrada por el/la entrevistado/a) se identifican con un grupo, generalmente constituido por lazos familiares consanguíneos o conyugales. Como se verá, lo colectivo se asocia casi automáticamente con la “familia”, y los proyectos migratorios son en definitiva *enunciados performativos sobre las expectativas migratorias en relación con el lugar ocupado en el espacio familiar*. De esta manera, se asocian profundamente con las construcciones sociales relacionadas con los deberes y sentimientos familiares que están siempre atravesadas por lo productivo. Las cuestiones de género y su fuerte relación con las representaciones sobre lo familiar, lo doméstico y lo productivo se vuelven centrales para comprender estos proyectos.

Si se relaciona la justificación de la migración con la definición de proyecto migratorio, pueden reconstruirse tres formas típicas de proyectos colectivos que se dividen de acuerdo a quién migra y a cómo lo hace.

1) *Estar en pareja* es una justificación que adquiere tres tipologías: personas que migran en pareja (1a), el varón en pareja que migra solo (1b), la mujer en pareja que migra sola (1c).

1a) *Pareja que migra como parte de una trayectoria económica del núcleo conyugal o de la familia más amplia*. Generalmente la migración se expresa como una necesidad que los interpela en tanto esposos/as y, más generalmente, como padres y madres. En este proyecto migratorio existen mayores intenciones de relocalización del hogar que en los demás, aunque esto sea siempre una estrategia condicionada por el devenir migratorio. Asimismo, se vincula la migración con expectativas de ascenso social y con la posibilidad de modificar un destino.

Generalmente las primeras inserciones se enlazan con un tipo de tarea productiva familiar, como aquellas relacionadas con la agricultura en las economías fronterizas.

Elvia, por ejemplo, cuenta cómo “apenas” tuvieron la oportunidad, ella y su pareja decidieron venir a la Argentina. En su caso, esta “oportunidad” se materializó el llamado de su suegro, que ya se encontraba en el país y a cuya quinta fueron a trabajar. Como pareja, ya habían migrado a Santa Cruz, donde se desempeñaron como albañil y empleada de costura. En Sucre, su ciudad natal, no lograban acumular suficiente dinero como para emprender un proyecto como pareja y familia. Si bien Elvia ya tenía un hijo, en ningún momento apareció la posibilidad de que la migración tuviera otra forma que la de moverse en pareja. La relocalización de la pareja devino con el tiempo, después de volver a Bolivia pasada la época de cosecha, y tras regresar a la Argentina (a Bahía Blanca) por el cultivo de cebollas e instalarse en Buenos Aires. Fueron estas vueltas esporádicas a Bolivia las que condicionaron la relocalización, al demostrar que “*no pasaba nada*”.

La estrategia familiar para asegurar un destino posible de ascenso social y un “mejor vivir” terminó siendo la instalación en la Argentina. Otros casos como los de Margarita y Coca son similares: la migración se traduce como un proyecto familiar en que el traslado de ambos se vuelve una condición necesaria y deseada por ellos/as y sus hijos/as, para mejorar el destino esperable en las ciudades de origen. En sus propias palabras, se trata de una migración “*para progresar*”. En palabras de la señora Coca:

A: ¿Pero cuáles son los motivos principales por los que decidieron venirse?

E: Y, para progresar.

A: ¿Por qué pensaron que acá iban a progresar?

E: Porque acá se ganaba más, había más trabajo. Ah, eso quizás le decía. Es mucha diferencia

A: ¿Y progresar qué significa para usted?

E: Y progresar, bueno, tener, bueno como todo, yo desde chica soñé tener mi casa, un auto, y que a mis hijos no le falte nada, y que sigan estudiando, poder mantener, y a él le mandó a inglés, eso es plata, quiero que aprenda computación, todo es plata, y si uno no trabaja, por más que uno desee, no lo va a poder mandar, por todas esas cosas. (La señora Coca migra a la Argentina en 1984)

El progreso, la posibilidad de trabajo y de ahorro también son mencionados por Margarita:

A: *¿Cómo se te ocurre venir a la Argentina?*

E: *Por trabajo.*

A: *¿Para él o para vos?*

E: *Para los dos. Para un futuro mejor, para poder cambiar y tener un futuro mejor de lo que vivíamos allá. Más allá de que sea todo trabajo, que sea todo cultura allá, ¿viste? No veíamos algo mejor. Vinimos buscando un futuro mejor acá, y vivir. Y tener un futuro mejor para nuestros hijos, una mejor educación también. (Margarita, migra a la Argentina en 1994)*

1b) *Varón en pareja que migra* cuyo desplazamiento “solitario” se justifica en pos del bien de la familia, cuyos miembros quedan en Bolivia (su mujer e hijos/as, si los hubiera). Se trata de la justificación más enunciada por los varones entrevistados.

La estadía del varón en la Argentina como trabajador enviado de la familia se supone siempre como provisoria o como anticipo de una relocalización de la familia conyugal. Sin embargo, hay múltiples ejemplos en los relatos, enunciados como experiencias personales o como descripciones de historias ajenas, que dan cuenta de la existencia de fisuras y quiebres en lo esperable. Se trata de las situaciones en que el varón “desaparece”, no envía remesas o se queda más tiempo de lo pactado. Esta posibilidad siempre presente produce que la migración de los varones, en tanto enviados de un proyecto colectivo, deba revalidarse sistemáticamente a partir del envío de remesas o de la asiduidad de comunicaciones que puedan explicar la ausencia de las mismas en pos de un mayor ahorro destinado para la – pronta– vuelta.

De esta manera, la migración del varón en pareja sólo puede ser legítima si es a favor del bien familiar, como un período temporario donde el lazo con el origen se revalida sistemáticamente. Cuando se quiebra este supuesto, el movimiento del que “no está” se deslegitima pero las consecuencias negativas recaen especialmente en la mujeres “que están”. El lugar y la posición de la mujer que se queda se tornan precarios e inestables. Las mujeres “*no deben estar solas*”. Quienes lo están provisoriamente por un marido que emigró por el bien familiar corren el riesgo de convertirse en mujer “sola” a secas o “abandonada”. En el caso de Norma, la emigración de su marido duró 10 años, dejando dudas sobre su legitimidad en tanto migración como proyecto familiar.

A: *¿Y cómo finalmente llegan hasta aquí? ¿Cómo fue? ¿Cuánto duró esto que iba y venía? ¿Muchos años?*

E: *Sí, muchos años.*

A: ¿Sí?

E: ¿Cuántos años más o menos?

Hija: 10 años.

A: ¿Ustedes desde cuándo están acá? ¿Desde el 96 por ahí?

E: Del 96.

A: Ah.

E: Del 96.

A: ¿Y cómo fue que vinieron para acá?

E: Él me dijo vénganse y...

A: ¿Y por qué ahí decidió llamarlos? ¿Había cambiado algo acá o?

E: No, yo lo que yo quería dejarlo a él ya, ya no quería saber nada de él ya y estábamos casi separados y entonces él parece que se decidió para nosotros.

(Norma migra a la Argentina en 1977 desde Potosí).

Las ausencias, las faltas de remesas y noticias son resueltas por las mujeres de diferentes maneras, pero en todos los casos definidas como un signo del quiebre del pacto que legitima el movimiento primario. Celia, cuyo marido “se perdió por un año”, dedica larga parte de la entrevista a relatar la “búsqueda de su marido”, un movimiento que define por fuera de su propia trayectoria migratoria. En el caso de Teresa, la migración (ausencia) de su marido fue de un año y medio, período durante el cual no tuvo noticias, lo que llevó a la mujer a decidir la separación entendida y legitimada como respuesta a la ausencia de su pareja, decisión que sólo pudo ser revertida ante la vuelta del marido, la muestra del ahorro (es decir, la revalidación del proyecto familiar) y el pedido de migrar de manera conjunta. En este tipo de proyecto migratorio colectivo, es probable que durante el propio transcurrir de la migración la estrategia familiar se modifique, dando lugar al tipo c).

1c) Mujer en pareja que migra (junto con sus hijos/as, si los hubiera) a reunirse con su marido que ya migró. Se trata de la justificación más enunciada por las mujeres entrevistadas.

En realidad, la mayor parte de los proyectos migratorios expresados en las entrevistas combinan el tipo 1b) y el tipo 1c), que articulados forman una estrategia distintiva, similar al tipo 1a), pero dilatada en el tiempo. Se trata, en definitiva, de una migración en cadena atravesada por el lazo conyugal pero con la influencia de múltiples relaciones sociales. Lo que resulta interesante es que este tipo de migración en pareja en dos tiempos, a diferencia de una migración en pareja, permite la posibilidad de quiebres de lo esperable: mujeres que se niegan a migrar, varones que no vuelven o no envían remesas. Cualquiera de estos quiebres, que

subvierten las prescripciones construidas alrededor de la migración, son objetos de condenas sociales, especialmente bajo la forma de “chismes” a través de los cuales circulan definiciones sancionadoras.

Por ejemplo, en muchos relatos la justificación de la migración personal tiene que ver con imperativos colectivos, o simplemente “por los hijos”, sumando motivos morales a los económicos.

C: Me vine, más que todo para estar juntos toda la familia porque nunca nos hemos separado así tanto tiempo, siempre hemos estado juntos, criamos juntos a nuestros hijos entonces mis hijos tampoco ya no querían estar sin el papá, querían estar juntamente con el papá. Así que ahí nos juntamos toda la familia, trabajamos (Celia migra a la Argentina en 1980).

E: Sí, yo también decidí venir.

A: ¿Por qué?

E: Claro, los hijos, así también marido y mujer... no es feliz el otro allá y uno acá. Y mis hermanos me decían que vengan, que vamos a estar tranquilos, que había trabajo para todos que vengan... (Gerarda migra a la Argentina en 1986).

O cuando Oscar cuenta la migración de su mujer:

E: Ah, bueno, pero después, ¿Cómo fue instalarse acá con su familia?

O: Empecé a hacer la casa. Terminando la casa ya dije, antes mandaba postales, cartas, los chicos querían ver la nieve, jugar con la nieve. Entonces yooo, ya no los conformaba con los regalos. Dije “Bueno, cuando tenga la casa”. Y fue así: cuando terminé la casa, dije “Bueno, vengan todos para acá”.

E: ¿Y su mujer quería?

O: Uh, sí. Pero no tanto, le gustaba más allá, porque allá tenemos una casa inmensa, y ella conocía y trabajaba.

E: ¿Y finalmente cómo aceptó venirse acá?

O: Sí, por los chicos. Por los chicos no quería saber más nada. (Oscar migra a la Argentina en 1972).

El análisis de este tercer tipo de justificación es, sin dudas, el más problemático, no tanto por los sentidos que emergen de los testimonios sino más bien por el modo clásico de

analizar este tipo de trayectorias femeninas. Para el caso de las bolivianas en la Argentina (como en Balán 1990; Benencia y Karasik 1995) y, en general, para el caso de las migraciones femeninas desde enfoques alejados de la perspectiva de género (Blanco 2000; Castles 2000; Massey *et ál.* 2000), este tipo de migración suele explicarse como una “segunda” migración a la que se supone como efecto de la “primera”, y suele ser interpretada como una migración de “*reunificación familiar*”. El corolario suele ser la pasividad aparente de las mujeres migrantes y el supuesto de una subjetividad avasallada por los roles familiares: ser esposa y madre.

Si en los primeros casos me interesó señalar las lógicas familiares que impactan en la migración de los varones unidos, en este caso me interesa el camino contrario: señalar las lógicas económicas incluidas en el desarrollo de los roles familiares. Durante mucho tiempo, se explicó este tipo de migración haciendo referencia únicamente al rol familiar desempeñado por las mujeres, que se suponían excluidas de todo tipo de vinculación productiva y económica. Estos desplazamientos no eran considerados “migraciones”, en su sentido canónico, al depender únicamente de un ámbito “privado” como el doméstico, y para cuya explicación estructural y económica (y por lo tanto “real”) bastaba con analizar la “verdadera” inmigración: la del varón proveedor.

Una primera impugnación a este supuesto puede deducirse del análisis de los proyectos reflejados en los puntos 1b y 1c, donde he mostrado cómo las migraciones masculinas responden (también) a determinaciones familiares, que deben imbricarse con las lógicas económicas si se desea explicar el movimiento y su forma.

En cuanto al caso tratado aquí, es posible entrever lógicas económicas que acompañan el movimiento legitimado por la condición de “madre” u “esposa”. Para las mujeres es central su propia definición como “trabajadoras” en pos del bienestar familiar y personal.

E: Claro, ¿Usted cómo decide migrar?

N: y sí, yo quería estar acá al lado de él porque no es lo mismo, es sacrificado porque yo tenía que dejar a mis hijos, viajar hasta Villasón, a la frontera también, era mucho.

(Norma, la entrevistada, vendía productos en la frontera).

En cuanto a Celsa, la reunificación familiar se entremezcla con la necesidad económica sin mediaciones, como formando parte del mismo significante (el marido de Celsa vuelve a Bolivia después de dos años de ausencia y deciden migrar los dos):

C: *Sí, nos vinimos los dos a Salta.*

A: *¿Y por qué? ¿Iban a trabajar mejor en Argentina que en Bolivia?*

C: *Sí, porque en ese entonces mi marido estaba trabajando y estaba ganando más o menos, no bien digamos porque en Salta no se gana bien. Pero más de lo que estábamos ganando allá.*

A: *Claro.*

C: *Más que todo para estar juntos toda la familia porque nunca nos hemos separado así tanto tiempo, siempre hemos estado juntos, criamos juntos a nuestros hijos entonces mis hijos tampoco ya no querían estar sin el papá, querían estar juntamente con el papá, ayudar a juntar ese dinero para terminar de pagar el tope que se debe, el préstamo, entonces así que yo me vine con mi otro hijo mayor y al mes los hicimos llamar a los dos chicos, yo fui y los recogí a los dos chicos, así que ahí nos juntamos toda la familia, trabajamos. (Celsa migra a la Argentina en 1981).*

También aparece claro en los casos de las migraciones de otras mujeres, como Juana o Ema, que retrasan su decisión migratoria hasta asegurarse de que les permitirá algún tipo de inserción productiva, formal o informal, en el comercio, en quintas o en talleres textiles. La información que circula en las redes sobre otras mujeres migrantes o la promesa de algún “ya migrante” son las cláusulas de “seguridad” que habilitan el desplazamiento migratorio.

Así, las incertidumbres y certidumbres sobre la propia migración (y, por lo tanto, sobre la migración de todo el núcleo familiar) no se asocian exclusivamente con dimensiones domésticas o afectivas, sino que pueden tomar contenidos productivos y económicos. Las mujeres vacilan al no poder anticipar su propio rol productivo dentro y fuera de la familia, que ya desempeñan y conocen en sus ciudades natales. En general, se trata de mujeres para las cuales lo productivo constituye un aspecto central de su subjetividad. Diferentes trabajos (por ejemplo, Balán 1990; Barrancos 2003; Benencia y Karasik 1995; Spedding 1997) subrayan las experiencias de algunas mujeres bolivianas, generalmente de origen rural, en arenas productivas y su vinculación con el mercado. El trabajo y lo productivo, en sus propios relatos, se relacionan significativamente con ser una-buena-mujer-madre y esposa. Perder la dimensión productiva no sólo impacta en la economía familiar, sino también representa una merma en la situación personal. La posibilidad de acumular de modo autónomo el dinero –de monopolizar el manejo pecuniario– no es fácilmente entregada en pos de una migración familiar no vivida como beneficio colectivo si las mujeres quedan excluidas de su relación con lo productivo. De esta manera, la migración decidida “por la familia” en tanto madre y

esposa incluye la expectativa (generalmente concretada) de una inserción laboral para la mujer.

Pero me interesa llamar la atención sobre un punto: el énfasis en la dimensión productiva que existe como elemento central de la subjetividad femenina no debe invisibilizar la centralidad del “trabajo doméstico”. Para una mujer boliviana, “trabajar” activamente (lo que según los relatos es el signo de distinción respecto de las mujeres argentinas) no implica el desarrollo único de actividades extra domésticas, sino que esas actividades se construyen en conjunto con las tareas domésticas. Como analizó María José Magliano (2009) en sus trabajos sobre las mujeres bolivianas en Córdoba, “la ‘no pasividad’ de la mujer boliviana vendría de la mano de su participación en el espacio productivo, invisibilizando el trabajo reproductivo familiar, esfera donde la mujer boliviana aparece como su ‘encargada’ natural”.

Cuando se analizan las concepciones de trabajo producidas en los relatos entre las mujeres y los varones bolivianas/os es clara la asociación entre el ingreso monetario y su vinculación con “lo productivo”. En este marco interpretativo, el trabajo reproductivo es percibido como “no trabajo”, es parte del rol natural de madre, esposa y, en definitiva, del ser mujer. Las representaciones sobre la productividad femenina, ocultas para muchos analistas pero muy presentes entre los/as bolivianos/as, no hacen más que encubrir las significaciones de la esfera doméstica en la vida de estas mujeres (Magliano 2009).

En lo relativo a los proyectos migratorios, la ausencia de estrategias familiares en las que la mujer se posicione como la “enviada” del proyecto familiar –posición reservada a los varones–, da cuenta de la importancia que las mujeres tienen en el trabajo reproductivo familiar, ausente en los relatos por su naturalización como espacio femenino y negado como “trabajo” por varones y por mujeres. De esta manera, en el caso de los movimientos femeninos, es el espacio “laboral-doméstico” el determinante para comprender las formas y significaciones del movimiento. Mujeres para quienes el trabajo, en su concepción amplia, es estructurante de sus trayectorias migratorias.

2) *Ser hijo o hija*. Mujer soltera o varón soltero que migran ante las dificultades locales de manutención para ayudar o colaborar con la familia de origen.

El envío de algún hijo o hija a migrar supone condiciones de pobreza y de ciudadanías fragmentadas (a las que ya he hecho referencia en puntos anteriores) que posibilitan y vuelven necesarios los movimientos de los miembros de algunas familias bolivianas, incluyendo los de sus hijas/os solteras/os. Balán (1990) ha demostrado la importancia que la “salida” de las hijas tiene en la estrategia económica familiar de las familias campesinas de Bolivia.

Las migraciones se suponen colaboradoras de la supervivencia familiar, ya sea por las remesas futuras esperadas o por el simple hecho de disminuir la carga familiar. En el caso de las entrevistas realizadas para este trabajo, en ellas se expresan proyectos donde el envío de remesas no es central, aunque en una época de la Argentina³⁰ ello era deseable. La ayuda familiar que descansa en la migración radica menos en el suministro de ahorros extras para la familia que en la posibilidad de relajar el presupuesto familiar, restándoles participantes. Por lo tanto, se trata de *estrategias de sobrevivencia* más que de ascenso social familiar.

Al narrar este tipo de migraciones, la individualidad de quien relata queda subsumida en el manto del bienestar familiar. No existe voluntad personal de emigrar, sino el cumplimiento de mandatos familiares vividos como naturales y rutinarios. Los hijos/as mayores saben que ante situaciones de crisis les “tocará” salir, como lo han hecho antes sus propios hermanos/as mayores, sus primos/as o sus vecinos/as. Una vez más, el “saber circular” aparece como un modo de definir y organizar la vida cotidiana presente y futura. Los/as hijos/as quedan sujetos/as a las relaciones de poder familiar gerenciadas por sus mayores. A lo largo de los testimonios, salvando el momento de la primera emigración, los/as entrevistados/as hacen propio el mandato familiar cargando de nuevos sentidos y reinterpretaciones sus movimientos y diversas permanencias. Sin embargo, el primer momento de salida del país sólo puede ser explicado en términos de condicionamientos familiares.

Debe señalarse que si bien es un proyecto posible de ser expresado por varones y mujeres, es mucho más común entre las últimas por la importancia de las tareas domésticas a las que ya he hecho referencia. Así, entre las mujeres la justificación de la migración combina la necesidad familiar de origen con una necesidad de los ya migrantes pertenecientes a las redes. Es central el llamado por parte de otros familiares para colaborar en las tareas domésticas y de cuidado de hijos/as u otros familiares necesitados de cuidado. Por lo tanto, mientras que se disminuyen las cargas en Bolivia se colabora en el ascenso social de otros miembros familiares. En el siguiente pasaje de la entrevista Berta lo expresa perfectamente:

A: Claro ¿Y vos cómo te viniste a la Argentina?

E: Sí, mi hermana me hizo llamar.

A: ¿Te hizo llamar una de tus hermanas?

E: Sí, mi hermana de mayor menor me hizo llamar.

³⁰ Me refiero especialmente a la paridad de un peso un dólar garantizada por la Ley de “convertibilidad” vigente hasta el año 2002.

A: *¿Y vos querías venirte?*

E: *No, no quería pero a mi mamá me dijeron. A ver voy a ir a conocer yo voy dije, para un año nomás me mandó mi mamá.*

A: *¿Y decime aunque no tuvieras ganas igual te viniste?*

E: *Sí.*

A: *¿Por qué? ¿Para qué viniste?*

E: *Yo pensé así para trabajar, para no sufrir mis hermanas, para ayudar a mis hermanas yo pensé voy a trabajar directamente, yo pensaba así. (Berta migra desde Cochabamba en 1992).*

O en el caso de Gladis:

A: *¿Y cómo decide irse, venirse para acá? ¿Cómo fue?*

G: *Para acá porque cuando llegó mi hermana me dijo que... "vamos te voy a llevar a allá" y yo no quería todavía... después mi mamá me dijo "si quieres ir anda"... después me vine, quería irme y ya no me fui yo... me quedé acá. Después cuando me quedé me junté así nomás, hace poquito...*

A: *Ah, o sea que tu hermana ya estaba acá.*

G: *Sí, a mi me "trayeron".*

A: *Claro, claro. ¿Y tu hermana por qué te trajo?*

G: *Mi hermana me trajo porque mi mamá no tenía plata en ese momento... no corría... todas las mujeres somos y "llévala dice mi mamá" y por eso vine, mi hermana me trajo.*

En ambos fragmentos la “voluntad de migrar” comprendida en términos individuales bajo el paradigma del individuo moderno autónomo no tiene espacio, dando lugar a una definición del movimiento personal traccionado por otros/as (se es “traído”). Se migra por y para una entidad mayor, que subsume a la individualidad aunque luego sea posible apropiarse y resignificar en términos individuales la trayectoria migratorio. Tal es el caso de estas dos mujeres que aun cuando se definen como “traídas” recuperan luego este movimiento integrándolo como parte de trayectorias migratorias propias.

Algunos efectos de la tipología

La clasificación propuesta intenta presentar los proyectos migratorios, tal como son reconstruidos en el presente de las entrevistas, comprendiendo a la migración como parte de una acción posible de ser racionalizada que se ejerce en función de beneficios colectivos. En los cuatro casos, los/as entrevistados/as se reconstruyen a sí mismos desde el rol familiar correspondiente para explicar y racionalizar el movimiento. El criterio se relaciona evidentemente con una dimensión temporal, vinculado con el tiempo vivido (ser joven o mayor), asociado a la probabilidad de estar juntado. Por lo tanto, en diferentes momentos de las trayectorias vitales se elaboran proyectos colectivos con sentidos diversos.

Es necesario enfatizar que el hecho de que la lógica familiar sea la que impregna los relatos, no significa de ninguna manera desconocer las migraciones como parte de estrategias económicas de producción y reproducción. Por el contrario, lo familiar y lo económico se imbrican formando parte de una misma lógica económica familiar. Bajo esta forma, las migraciones de los/as miembro/as de la familia tienen sentido como respuesta a las necesidades económicas (de ascenso social o de sobrevivencia), pero son explicadas por sus protagonistas como modos de cumplimentar con normas sociales sobre los modos adecuados de hacer y ser familia que se traducen en prácticas migratorias.

La tradición –en la forma de conocimiento naturalizado al que ya he hecho referencia– es lo que vuelve evidente la misión de cada miembro de la familia: si las prácticas locales no son suficientes para la reproducción familiar, la migración debe ser considerada como estrategia alternativa. Los saberes rutinizados explican la presencia de la migración como posibilidad estratégica, y los juegos familiares, contruidos desde relaciones asimétricas que constituyen mandatos diferenciados para los miembros familiares (especialmente contruidos por el sexo y la generación), explican las posibilidades de legitimación. De este modo, ser varón o mujer, o ser hijo o hija, incide en el tipo de proyecto posible de ser expresado.

Resumiendo, las lógicas económicas que atraviesan la totalidad de los proyectos subyacen como motivación primaria del desplazamiento, el saber rutinizado contiene las formas y destinos en que las necesidades económicas se canalizan, y los mandatos sociales explican los sentidos posibles y limitados de convertirse en inmigrantes.

4.2.b Movimientos personales

Los proyectos definidos de forma personal también pueden ser descriptos bajo la forma de modalidades típicas entre los/as entrevistados/as. Se trata de proyectos cuyos beneficios impactan principalmente sobre la persona migrante. Debe destacarse que a

diferencia de los argumentos anteriores, las migraciones definidas personalmente no tienen características rutinarias. El “saber migrar” intersubjetivo supone migraciones del tipo colectivo, los proyectos personales deben ser definidos (y vividos) como *excepcionales*, realizados por fuera del transcurrir naturalizado de la rutina.

Contrariamente a lo sucedido en la clasificación de los proyectos colectivos, la diferencia entre mujeres y varones es destacable analíticamente, y permite vislumbrar dos tipos de migraciones intransferibles al otro sexo. Cabe recordar, una vez más, que las migraciones definidas de manera personal no remiten a movimientos realizados en soledad, sino que se puntualizan por un tipo de proyecto cuyo fin radica, sobre todo, en el bienestar personal, pero que su realización requiere la utilización de los recursos disponibles en las redes sociales de migración.

Existen dos modalidades típicas, una femenina y otra masculina. Si bien, las seis modalidades que he construido se definen más por el modo de narrar las trayectorias personales que por criterios objetivos definidos *a priori* por la investigadora, en el caso del tipo “varón aventurero” los contenidos que lo definen son puramente narrativos y relativos a un modo de situarse y relacionarse con el movimiento migratorio. Aun así, esta forma narrativa remite de modo directo a las características estructurales que definen sus condiciones de posibilidad.

1) *Varones aventureros*. La forma aventurera de migración es definida, en los testimonios, como desligada de los condicionamientos y las necesidades, alejada de la cotidianidad del mundo laboral y doméstico. La migración es “como un viaje” teñido de características individuales y existenciales (Perrot 1995).

De todas las formas emergentes descritas, es la única en la que se define a la migración como un fin en sí mismo. Se migra por el “placer” de migrar, de viajar, de “salirse”. Quienes caracterizan de esta manera su proyecto primario de migración se desligan a sí mismos de los condicionamientos estructurales, y en el mismo movimiento, se explican como seres libres e individuales. No es una migración que se diferencie de las otras por el tipo de trayectoria realizada *a posteriori* o por la relación efectiva con el mundo del trabajo (dimensiones en las que se asemeja a cualquiera de las trayectorias definidas colectivamente), sino que su especificidad radica en la manera en que los migrantes se construyen en relación con los movimientos migratorios.

No todos/as pueden elaborar su trayectoria de modo aventurero; existen fuertes exclusiones a la hora de poder enunciar este tipo de narración. Primero, los varones que tenían pareja en el momento de migrar no suelen presentarse exentos de condicionamientos, o

desvinculados de los lazos familiares y los deberes sociales que los hacen padres y maridos. Pero, más importante en términos heurísticos, ninguna mujer, independientemente de su estado civil o su edad, al migrar se permite enunciar su migración en el modo individual. Aun cuando existan casos, la movilidad no puede ser justificada desde las satisfacciones individuales. Las mujeres no “viajan” sino que inmigran como efecto de una situación que debe ser mejorada.

2) *Mujeres forzadas*. Las mujeres que puntualizan en términos personales el proyecto migratorio utilizan otras formas de narrar su “salida”. Las definí como “mujeres forzadas”, retomando el argumento central a partir de cual justifican sus trayectorias migratorias y que se opone semánticamente al “viaje” descrito en el caso anterior. Se trata de mujeres que describen su movimiento como un “escape” ante la vivencia de situaciones de conflictividad, ya sea violencia o maltrato familiar o conyugal, o aquellas que siendo madre solteras no logran construir trayectorias de respetabilidad y corrección moral. Las narraciones de Alicia, Cristina y Marcela son contundentes al respecto. (La entrevistada está relatando su relación con su marido a la que define como “mala”).

A: Dice que era “mala” la relación con su marido.

E: Muy mala. Me pegaba, y seguía con lo mismo él, con la relación con otras mujeres, tenía sus hijos con otras mujeres también.

A: ¿Y ustedes estaban juntados o se habían casado?

E: Nos habíamos casado, sí. Entonces, ya era el sufrimiento mío mayor, y con los chicos, para colmo. Pero aun así decidí escaparme. Y me animé, me escapé con los 2 chicos. (Alicia migra a la Argentina en 1966).

E: Quedé embarazada, en bien poco tiempo quedé embarazada, muy chiquita

A: ¿Qué edad tenías?

E: A los 16 años

A: Claro

E: Y eso peor era para mi papá era peor, peor imagen, peor, la peor, la mujer (Cristina migra a la Argentina en el 2000, aproximadamente).

E: Mi familia sí, mi mamá un poco me hacía a un lado porque yo no me casé, era una vergüenza para ella, entonces por eso un poco ahí yo me di cuenta que ya no era lo mismo porque yo tenía mi hija, era otra cosa, el cariño para mí no era ya como cuando yo estaba sin mi hija, era distinto, entonces yo me di cuenta que pasaba eso y

dije como todo el mundo venía para este lado, venía, venía, dije (Marcela migra a la Argentina en 1991).

Para estas mujeres, el movimiento forma parte de una estrategia orientada a recuperar el destino de sus vidas. Son ellas mismas el fin último del movimiento, pero a partir de una situación originaria conflictiva y negativa. A diferencia de la migración vivida como aventura, la inmigración no es definida como una decisión libre, sino como la consecuencia de distintas opresiones personales que se adicionan a las económicas y sociales, que afectan a todas las mujeres (y varones) que entrevistamos. De todas maneras, si bien la opresión sufrida sirve como justificativo de una partida por fuera de las formas rutinarias de migración (mujeres migrando sin pareja y al margen de los contextos familiares), el mismo hecho de migrar para escapar de este tipo de situaciones impide ubicar a estas trayectorias como meros efectos de determinaciones externas. Las mujeres, al decidir moverse, expresan tácticas que dan cuenta de la posibilidad de construir itinerarios que se aparten de las normativas. Si bien las tácticas no disuelven una feminidad atada al grupo familiar, permiten una línea de fuga a los modelos sociales aceptados, y a migraciones femeninas orientadas hacia las propias migrantes (y ello aun cuando tengan hijos/as pequeñas/os que son incluidos en las tácticas, pero el bienestar personal de la mujer continua siendo el fin buscado aun no sea como elemento necesario para el bienestar de los/as hijos/as).

Este tipo de trayectoria no tiene lugar en la idealización construida –como se ha visto– por los/as estudiosos/as y por la propia comunidad boliviana. Son “las otras” entre las otras. Los recursos que deben utilizar para el traslado los encuentran por fuera de las redes familiares. Su condición las motiva a generar estrategias individuales para la búsqueda esos recursos, para la movilidad que encuentran en otras redes migratorias disponibles a las que acceden por amistades o al pagando sus beneficios (asistencia para el viaje, cruce de fronteras, conocimiento sobre el lugar de llegada, estadía provisoria, etc.).

Concluyendo, tal como lo he analizado, las mujeres no pueden, o no están disponibles para, presentarse como personas liberadas de los condicionamientos de la historia social y personal, económica y política. La explicación del movimiento sólo admite justificativos colectivos (la familia) o situaciones que “obligan” a las salidas y legitiman un proyecto personal.

La imposibilidad de legitimación, en términos de beneficios personales del movimiento, por parte de las mujeres, muestra una construcción generizada de los movimientos internacionales por parte de los/as entrevistados/as, que no se relaciona con la

presencia o ausencia de mujeres migrantes (como veremos, la mayor parte de las mujeres tienen una experiencia anterior de viajes y movimientos dentro de Bolivia), sino con las construcciones de sentido sobre aquello que se define como movimiento legítimo y no legítimo, lo que estará vinculado con la posibilidad del uso de los recursos disponibles en las redes.

Ahora bien, no debe olvidarse que la mayor parte de los varones entrevistados tampoco utiliza la forma aventurera. Es decir, que aunque ellos puedan hacerlo la forma natural de contar y explicar la migración toma los elementos del saber rutinizado. En los relatos de migración masculinos se construyen imágenes de sí mismos condicionadas por las relaciones de poder en el seno de la familia y los mandatos sociales sobre las responsabilidades familiares. Varones y mujeres están inmersos en relaciones de poder intrafamiliares a través de las cuales se designan a los/as miembros/as disponibles para “salir” en pos del bien familiar.

La modalidad en la que se narra la trayectoria migratoria (que comprendo como no azarosas ni como el producto de elecciones individuales) puede ser comprendida como un nuevo indicador sobre el tipo de estructuras que posibilitan, al mismo tiempo que limitan, las prácticas migratorias.

Conclusiones

Finalizando este apartado, quisiera destacar algunas cuestiones en relación con la metodología de análisis propuesta. No creo que la utilidad de diferenciar los tipos de trayectorias colectivas o personales radique en una cuestión cuantitativa. La mayor parte de las mujeres y los varones narran su trayectoria, en sus rasgos centrales, de similar manera: como trayectorias signadas por lo productivo donde el uso de redes familiares y locales explican los sentidos y formas de la migración, y donde “la familia”, como entidad, aparece como el objeto por el cual la migración se realiza. Pero algunos varones pueden construir su itinerario por fuera de determinaciones sociales, individualizando su movimiento. En cambio, las modalidades en que las mujeres explican y dan razones sobre el proyecto primario son más limitadas; o bien se trata de una manera de liberarse de situaciones de opresión definidas (y experimentadas) como intolerables en el seno familiar o conyugal, o son la expresión de una elaboración familiar.

Es en este sentido que las relaciones de género estructuran las migraciones (Hondagneu-Sotelo 2000). El hecho de ser varón o mujer y los sentidos construidos sobre la feminidad, masculinidad, la familia y el hogar no impactan tanto en la posibilidad de convertirse en inmigrantes sino más bien en la legitimación del movimiento relativo a quién migra, cuándo, y cómo.

El análisis de las condiciones que vuelven posibles determinados proyectos migratorios devuelve una imagen migratoria generizada. Del mismo modo que Eva Jiménez Juliá, puede concluirse que la forma en que las personas racionalizan y exponen su decisión de migrar está afectada por la concepción que tienen estos individuos de cuál debe ser su rol de género, y de lo qué es y qué no es socialmente aceptable en el contexto en el cual viven (1998:14).

5. Las trayectorias migratorias. Experiencias de movilidad y llegadas a Ushuaia

En este capítulo el foco de análisis se desplaza hacia las experiencias históricas de movilidad acumuladas por los y las entrevistados/as a lo largo de sus trayectorias migratorias, e incluso antes de ellas. Si el análisis anterior se basó en los significados, aquí el trabajo central está elaborado a partir de las “formas migratorias” y el “tipo de circulación” realizados por los y las bolivianos/as que residen en la actualidad en Ushuaia.

5. 1. Las formas del migrar. Experiencias históricas de movilidad

Continuando la descripción de las trayectorias, analizaré en este capítulo el tipo de relación con la movilidad que tienen los migrados y las migradas en sus trayectorias, tal como la expresan en los testimonios.

Sin duda alguna, el rasgo central y más evidente de las trayectorias migratorias analizadas es el tipo de vinculación establecida con los territorios atravesados y vivida en los desplazamientos. Se trata de una relación configurada a partir de una variedad de movimientos que forman parte del pasado, presente y futuro narrado por los/as entrevistados/as. Cuando la movilidad impregna las trayectorias, se vuelve más evidente la distancia con la representación de la inmigración como momento excepcional. Fue esta comprobación la que volvió necesaria la búsqueda de categorías que dieran cuenta de este particular tipo de experiencia. Una nueva imagen sobre la inmigración fue construida a partir de los datos relevados y de la larga tradición sobre la movilidad y los estudios sobre transnacionalidad y sujetos/as transmigrantes. En estas perspectivas, como se ha visto, el movimiento y sus características resulta una dimensión nodal del campo de los estudios migratorios.

Ya mencioné que estas categorías fueron pensadas para lo que se definió como “nuevas formas migratorias”. No intentaré en este trabajo subrayar el grado novedoso de las prácticas migratorias analizadas, ni cuento con las herramientas necesarias para hacerlo. Por el contrario, serán incluidas dentro del *continuum* histórico de la migración de bolivianos/as hacia la Argentina, la cual podría definir como “permanente” desde la conformación de los Estados Nacionales y sus fronteras. Me interesa la reflexión sobre el movimiento y la

permanencia en tanto renovada perspectiva desde la cual estudiar las trayectorias migratorias (ya sean bajo formas novedosas o clásicas), los/as sujetos/as que las realizan y sus relaciones con el espacio.

En las páginas que siguen trabajaré, primero, sobre el(los) tipo(s) de movimiento(s) que realizan los/as migrantes a lo largo de sus trayectorias, para luego discutir a partir de allí el tipo de relación construida con el espacio y las diferentes lógicas desde las cuales constituir las pertenencias.

La variedad de los destinos

Comenzaré con un primer indicador cuantitativo. En tanto determinante de una experiencia de vida, interesa saber la cantidad de veces que los/as entrevistados/as se han “movido”. El primer inconveniente surge con la definición de “movimiento”. ¿Qué desplazamientos serán contados para dar cuenta de la movilidad? Se presenta una dicotomía: o bien definir los movimientos de modo restringido, como movimientos migratorios, o bien utilizar una concepción mayor, del tipo de las incluidas en los estudios sobre la movilidad. En segundo lugar, para contabilizar prácticas similares fue necesario definir una dimensión temporal y espacial. Resolví utilizar dos criterios: uno formal (las características del movimiento) y otro subjetivo (el sentido que se le atribuye al movimiento dentro de la trayectoria migratoria). En cuanto al primero de los criterios elegidos, los movimientos contabilizados fueron aquellos que tuvieron lugar con posterioridad al cruce de fronteras internacionales, que en todos los casos entrevistados se trató de un movimiento hacia la Argentina. No se tuvo en cuenta si este primer movimiento fue realizado con la intención de residir o trabajar una temporada, ya que el motivo primario pudo ir modificándose en el propio trayecto y, en el caso de movimientos temporales, se trata de una experiencia utilizada y asociada a desplazamientos más largos en el futuro. Una vez que se produce el primer desplazamiento, es posible relacionar los diferentes trayectos como parte de una misma lógica circulatoria. La migración, en este sentido, es más un proceso que incluye diferentes movimientos que el resultado de un único desplazamiento. Por ello, al analizar la experiencia de movilidad no importa tanto si este primer movimiento fue el que los/as convirtió en emigrantes, en un sentido estricto, sino su inclusión en una experiencia más larga.

En cuanto al segundo de los criterios, se incluyeron sólo los desplazamientos que el/la entrevistado/a consideraba como formando parte del sentido de su trayectoria. Así, algunos

movimientos que podían haber sido incluidos teniendo en cuenta el primer criterio no fueron contabilizados, al ser descartados por los/as propios/as entrevistados/as. Estos casos tienen que ver, en general, con algunos viajes cortos, especialmente por trabajos puntuales que los/as entrevistados/as mencionan pero que no incluyen en la experiencia migratoria. Decidí su exclusión con el riesgo de subregistrar movimientos, lo que de todas maneras sería menos importante para las conclusiones elaboradas que la exageración de la experiencia móvil en la población elegida. Finalizando, los movimientos son contabilizados por destinos de llegada.

De esta manera, cuando me refiero a “movimientos” uso una definición mayor a la de “migración” en un sentido estricto, es decir, el movimiento realizado con voluntad de residir. Pero tampoco se trata de cualquier desplazamiento realizado por las personas incluidas en mi muestra. Sólo trataré con los movimientos significativos en y para la trayectoria migratoria.

En la siguiente tabla se muestra la cantidad de destinos que los/as entrevistados/as acumulan antes de la llegada a la ciudad de Ushuaia.

Tabla 1.1 Destinos Acumulados

Cantidad de destinos	Casos entrevistados
Directo a Ushuaia	10
2 destinos	10
3 destinos	9
4 destinos	7
5 destinos	3
6 destinos	3
“Muchos lugares”	3

Sería un error imaginar estos destinos como una línea imaginaria unidireccional y angosta que uniera puntos hasta la llegada al destino final imaginado en la ciudad de Ushuaia. Por el contrario, si fuera posible unir imaginariamente los destinos incluidos en las trayectorias, las formas geométricas resultantes serían diversas: estrellas, ondas, e incluso

círculos. La línea atravesaría más de una vez la frontera estatal entre Bolivia y la Argentina. De esta manera, la migración se parece menos a una línea que une dos lugares y más a una red con múltiples nudos conformada por las diferentes residencias (incluidas, a veces, las primeras migraciones en Bolivia) y con sentidos de doble dirección o más. El movimiento es la figura que más denota las formas de las trayectorias registradas.

Si bien las excluí de las trayectorias migratorias a la Argentina, interesa también visibilizar las experiencias de movilidad vividas en Bolivia y realizadas con anterioridad a la migración hacia nuestro país. En los casos de personas provenientes de zonas rurales, *los desplazamientos o movimientos* son parte constitutiva de sus trayectorias anteriores al movimiento hacia la Argentina o Ushuaia. Como lo expresan en las entrevistas, se “*han ido moviendo desde siempre*”, conformando territorios circulatorios que atraviesan las fronteras. Como se verá más adelante, para algunos/as la residencia en Ushuaia forma parte de estos territorios, mientras que para otros, por el contrario, constituye el fin imaginado del movimiento.

Tabla 1.2.: Movimientos previos en Bolivia

Experiencia de movimientos	Casos entrevistados
Si	29
No	12
NS/NC	4

Tabla 1.3 Movimientos según origen

Presencia de movimientos	Origen		Total
	Rural	Urbano	

Si	70,4%	55,6%	64,4%
No	18,5%	38,9%	26,7%
Ns/Nc	11,1%	5,6%	8,9%

La definición sobre “movimiento” utilizada para detectar los desplazamientos en Bolivia es la más amplia de las posibles, teniendo en cuenta que el objetivo es mostrar experiencias previas de desplazamientos a través del espacio boliviano. Los movimientos incluyen traslados realizados con el fin de comercializar productos familiares (tarea realizada especialmente por las mujeres) o vinculados con empleos en economías estacionales. Como puede verse en las tablas, la mayor parte de los/as entrevistados/as experimentaron movimientos previos a la migración hacia la Argentina, especialmente quienes provienen de sectores rurales. Movimientos que pueden comprenderse no tanto como migraciones, sino más bien como movimientos circulaciones. Se trata de fenómenos que junto con la pluralidad de destinos migratorios se acumulan como experiencias pasadas de movilidad. De este modo, las experiencias de movilidad forman parte de un bagaje personal y colectivo adherido al cuerpo y al conocimiento de los/as entrevistados/as, lo que los sitúa en una relación con el espacio y la permanencia diferente a aquella experimentada por las personas que viven la sedentariedad como norma, y que en algún momento deben migrar.

El movimiento migratorio no es vivido como un momento excepcional en un contexto vital de asentamientos residenciales, sino que por el contrario, *es la misma cotidianidad la que se define como móvil territorialmente*. No existe por lo tanto “una” migración que quiebre las experiencias, sino movimientos de diferentes grados de importancia que se superponen a lo largo del trayecto. Las migraciones y/o la movilidad son experimentadas más como un modo de vida que como un momento singular de estas vidas (Pries 2002).

Asimismo, el origen del movimiento no puede simplificarse en la categoría “sociedad de origen”, ni las llegadas en “sociedad receptora”. Para los/as entrevistados/as, Ushuaia no es el único destino a lo largo de sus experiencias como migrantes, sino que la mayor parte de los/as bolivianos/as en Ushuaia (especialmente los más antiguos) provienen de otras ciudades argentinas en las que ya han vivido la experiencia de ser “bolivianos/as en Argentina”.

Puedo concluir que los/as entrevistados/as se han movido y se mueven en magnitudes mayores a las esperadas para sociedades, ciudades y personas definidas por la sedentariedad. Su experiencia vital está signada por una movilidad (real o posible) que necesariamente afecta estrategias, interacciones sociales, proyectos futuros y tipos de relación con el territorio, la localidad y las personas encontradas en el camino. En capítulos siguientes me centraré en la dimensión cultural e identitaria de las migraciones. Aquí no quisiera apartarme del objeto central del capítulo: el análisis de las trayectorias migratorias. Especialmente me interesa discutir una idea presente en los estudios sobre movilidad, centrados en los trabajos del sociólogo Alain Tarrius, y relacionada con el sentido del uso que los “nuevos” migrantes otorgan a la movilidad, que aparece como un recurso dentro de sus trayectorias. En palabras de una de sus seguidoras, la movilidad se convierte hoy en un elemento importante del éxito en la migración en oposición al pasado, en el que eran la sedentariedad y la asimilación las claves del éxito del proyecto migratorio (Arab 2008).

A partir de los testimonios contruidos en la investigación, es posible advertir que existe una relación con la movilidad como posibilidad siempre presente, lo que vuelve flexibles las permanencias. La disponibilidad para el movimiento, aun entre quienes desean no moverse más, siempre forma parte del horizonte de alternativas futuras. Más aún, se trata de un recurso siempre a mano ante cambios en la coyuntura económica o social del lugar en el que se está permaneciendo. Esta disponibilidad para el movimiento conforma así una de las principales estrategias de supervivencia: la de “*moverse hacia donde hay trabajo*”.

A: ¿Y te imaginás acá en Ushuaia?

G: Sí.

A: ¿Hasta toda la vida?

G: No, toda la vida no. Capaz algún día que no va a haber trabajo, nos vamos... qué vamos a hacer en este lugar... tenemos que irnos sí o sí allá.

A: Si no hubiera trabajo te volverías allá.

G: Sí.

A: Eso lo tienen claro... (Corte de cinta)... no se irían a otro de lugar de Argentina, se volverían allá a Bolivia.

G: No, A Caleta Olivia.

A: ¿A Caleta?

G: Sí. (Gladis, migra a la Argentina en 2002).

Pero también condiciona los proyectos personales y familiares siendo la movilidad una dimensión no problemática del futuro:

A: ¿Y piensan quedarse acá?

C: Y yo siempre digo hasta que mi hijo decida estudiar algo, o si quiere seguir acá en la isla o irse a otro lado, y acompañarlo, acompañarlo.

A: ¿Por toda la familia?

C: Sí, sí, sí.

A: ¿Allá a Córdoba, a Rosario?

C: Donde él decida querer más.

A: ¿En serio?

C: Siempre así, él está estudiando, queremos tener una base, progresar y tener, poder solventar el estudio hasta que él termine. (El señor Copa migra a la Argentina en 1983).

Si definí que el saber hacer y el saber moverse forman parte sustancial del inicio de la trayectoria migratoria, se trata de un bagaje incorporado que no se anula con la partida, sino que por el contrario, se nutre de nuevas experiencias, nuevos saberes que vuelven más valioso el conocimiento acumulado. Si el movimiento primario –la salida de Bolivia– era considerada una estrategia tendiente a permitir la producción y reproducción del grupo familiar, la disponibilidad para el movimiento y el conocimiento para realizarlo lo son aún más. Se trata de lo que Tarrius denomina “saberes” acumulados sobre la movilidad (Tarrius 2000). Ahora bien, es de un recurso no distribuido uniformemente ya que no todos “pueden moverse”, generando diferencias internas al grupo de “bolivianos/as” relacionadas con el acceso a las redes, la capacidad de financiamiento de los viajes, etc. Pero además, no todos/as desean moverse; la inmovilidad en este contexto de movilidad permanente puede, también, leerse como signo de éxito. El movimiento y la disponibilidad a hacerlo son experimentados como una necesidad y no como un disfrute.

Conclusiones

La necesidad de precisar (y reelaborar a veces) los términos claves de un trabajo sobre migrantes en el contexto de los relatos de los/as entrevistados/as, ha tenido como efecto la exigencia de una redefinición de la categoría central de esta investigación: la inmigración. Como ya he mencionado, la migración definida por la presencia de un movimiento lineal va dejando lugar a una categoría procesual, asociada a trayectorias plurales que atraviesan tiempos y espacios configurados por múltiples movimientos. El/la migrante va constituyéndose como tal a partir del transcurrir de una trayectoria y como resultado de las motivaciones que lo/la conducen a desplazarse. La migración “va siendo”, gestándose a partir de uno o más movimientos que forman parte de la trayectoria migratoria, no es únicamente el resultado de un deseo: ser migrante. Muchos/as de los/as que se desplazan por otros motivos terminan siendo migrantes, y otros/as que se movieron para ser migrantes no pueden ni quieren hacerlo.

Ahora bien, el/la inmigrante sigue definiéndose en este trabajo como quien vive fuera de su lugar de nacimiento, situación que lo/la diferencia de otros/as sujetos/as móviles. Se trata de una definición que necesita referirse al tiempo pasado, a prácticas ya realizadas, a palabras ya dichas. Los inmigrantes se hacen visibles en cuanto tales cuando ya se han convertido en inmigrantes, lo que no significa necesariamente que sus trayectorias hayan terminado. Trabajar con “ya inmigrantes” no significa, de ninguna manera, plantear el fin de las trayectorias, pero se hace necesario trabajar con cierres provisionales, con lo ya instituido, aun cuando sea insertado en una perspectiva de movilidad³¹ y de constante transformación como efecto de las prácticas condicionadas de los actores y actrices sociales. En palabras del historiador Paul Rosental, la migración puede ser comprendida como un *continuum* de formas posibles de movilidad, siempre y cuando resultan en la conformación de sujetos/as inmigrantes (Rosental 1999: 51). La inmigración, y no la movilidad, sigue siendo mi principal interés en la investigación.

Referido a mi caso de estudio, la definición de la migración como proceso se desvincula de un movimiento en particular, de la idea de excepcionalidad y de la necesaria ruptura de la trayectoria vital. Tampoco se define por el destino o la distancia recorrida. La migración puede ser el resultado de únicos y excepcionales desplazamientos pero no se trata de características que necesariamente hacen a su definición y, claramente, no lo hacen en el

³¹ Este problema sobre las categorías sociológicas y la investigación para fenómenos procesuales y circulatorios está siendo discutida ampliamente en la actualidad de las ciencias sociales. Algunos proponen el fin de la sociología de lo instituido, sin embargo ninguno de estos aportes convence de tal modo de abandonar las categorías clásicas de la sociología, especialmente aquellas que centran su mirada en la acción y en las interacciones sociales (Weber, Simmel, Schutz, Goffman).

caso de las trayectorias que analicé en este trabajo. Ello no significa que no existan rupturas como fruto de la movilidad a lo largo de las trayectorias, pero no siempre coinciden con “la” migración internacional.

La migración, a través de este tamiz, se vuelve más compleja, difícil de ser aprehendida si no se transforman las categorías de percepción y análisis. Asimismo, se hace visible la heterogeneidad de las trayectorias migratorias, en sus formas y sentidos, especialmente en lo referido a los modos de llegar a Ushuaia. Esas formas y esos sentidos conforman los contenidos de los próximos apartados. Comenzaré por plantear las formas heterogéneas de llegar a Ushuaia, para luego situar el movimiento en el contexto de trayectorias más largas. Por último, se analizarán las (diversas) relaciones establecidas con el territorio fueguino.

5.2 Las formas de las llegadas a Ushuaia

Una vez presentado el perfil general de los inmigrantes bolivianos en Ushuaia y las principales características de sus trayectorias migratorias, se puede comprender su diversidad y heterogeneidad. Un eje que organiza las diferencias y permite construir grupos de trayectorias se refiere a la forma de llegar a Ushuaia (del mismo modo trabajé las formas de la partida).

La movilidad incluida en las trayectorias migratorias de los/as entrevistados/as obliga a repensar las categorías y cortes temporales corrientes en los estudios migratorios. Ahora bien, el principal objetivo de mi trabajo no se centra en las movilidades, sino en la construcción de sociabilidades inmigrantes en una sociedad de destino como es Ushuaia. Las formas y sentidos de las trayectorias son incorporados en tanto memorias y experiencias históricas, que preconditionan las prácticas localizadas en la ciudad para quienes permanecen en ella. Es por ello que dentro de la migración comprendida como un proceso que abarca diversos movimientos, me interesa especialmente el referido a la llegada a Ushuaia, que como se ha visto, escasas veces coincide con el movimiento migratorio primario. Se trata además de una dimensión central para comprender los posicionamientos desde los cuales se generan prácticas como emigrantes en Ushuaia. La forma de llegar a la ciudad delimita caracteres o

“generaciones” de migrantes, –en el sentido elaborado por Sayad³² (1999)–, que condicionan la posición de los inmigrantes dentro del campo migrante que se irá constituyendo a partir de las prácticas de los/as propios/as migrantes localizados/as y situados/as.

Cuando se analizaron los movimientos primarios de la trayectoria migratoria se subrayó la función principal de las redes, comprendidas como relaciones establecidas entre migrantes y potenciales migrantes, en tanto facilitadoras del movimiento hacia la Argentina. En este sentido, la totalidad de los/as entrevistados/as forma parte de una corriente migratoria que se ha ido constituyendo como una estructura permanente entre Bolivia y la Argentina: cada nueva ola de emigrantes llega a nuestro país y encuentra ya establecida una comunidad de emigrantes más antiguos, a la cual puede agregarse. Sin embargo, la explicación del movimiento primario y el hecho de que su forma incluya al conjunto de los/as entrevistados/as en un mismo grupo de migración no alcanza a explicar la migración hacia Ushuaia ni el modo de permanecer en ella. Si bien el movimiento primario supone una comunidad constituida en el destino y unas redes migratorias ya conformadas, al definir la migración como parte de un proceso más amplio no se puede asegurar que ello suceda a lo largo de toda la trayectoria.

Centrar el interés en la llegada a Ushuaia, cuando las trayectorias son complejas, obliga a aislar este desplazamiento para analizarlo individualmente, sin olvidar que forma parte de una serie de movimientos más amplios a los que habrá que acudir luego para construir el marco comprensivo del movimiento particular. Las entrevistas fueron diseñadas para poder diferenciar este particular desplazamiento en un contexto más amplio de movilidades.

5.2.a Dos modos de generación migratoria. Los pioneros y sus cadenas

Las migraciones suelen ser clasificadas en “olas”, llegadas de migrantes que se van superponiendo pero que dejan huellas en las arenas cambiantes de las sociedades de destino. Una distinción clásica, como lo ha notado Sayad (1999), es aquella que divide una migración “de trabajo” de otras formas de movilidad. Dicotomía deconstruida y criticada por el sociólogo francés, quien la reemplaza por la construcción de “generaciones” de migrantes, en

³² Según el autor, diferentes condiciones producen diferentes “generaciones” de migrantes en cuya definición se acentúa el *“modo de generación”* de un conjunto de migrantes similares.

cuyo análisis pone en evidencia la complejidad de los fenómenos migratorios y la dificultad de distinguir procesos de evolución lineal (como aquella que plantea que a una migración de varones solos le seguiría una migración familiar). Sayad destaca, sobre todo, la extrema diversidad de las poblaciones migrantes y las modalidades diferentes en que ellas son “generadas”. Siguiendo esta línea argumentativa, el análisis de los itinerarios de llegada a la ciudad intenta proponer una tipología que considere las diferentes modalidades de convertirse en “inmigrantes” en la ciudad (sólo en algunos pocos casos son estos mismos procesos los que los constituyen como emigrantes).

Un criterio espontáneo suponía la clasificación según tiempo, año o periodo de llegada para establecer cohortes de migrantes. Sin embargo, el análisis demostró que personas que llegan en tiempos similares responden a mecanismos diferentes, y lo contrario puede ocurrir entre personas que migran en diferentes periodos. Por el contrario, el criterio que emerge como primario se centra en **los tipos de medios** utilizados para llegar a la ciudad, que expresan itinerarios divergentes dentro de la migración boliviana hacia Ushuaia. Aun así, la diversidad en las formas de llegar a la ciudad no es ilimitada. Por ello, tomo de la socióloga Saskia Sassen la noción de “circuitos” (Sassen 2003), por considerar que los diferentes movimientos no se explican por cuestiones individuales, sino que existen grupos similares de circulación que dan cuenta de diferentes modos de ser migrantes, que en el caso de Ushuaia se relaciona con el tipo de recurso o condicionamiento que originan la llegada a la ciudad. Las trayectorias migratorias y los modos de llegar a la ciudad constituyen un eje diferenciador entre los actuales residentes bolivianos en la ciudad.

Entre los/as entrevistados/as existen dos amplias modalidades de llegada: la de los “pioneros” (categoría utilizada por los propios entrevistados/as) y la de los/as que llegan luego a través de cadenas migratorias, siguiendo caminos ya abiertos (Castles 2000).

Primera modalidad: volverse pionero

Para comenzar debo aclarar los conceptos utilizados. ¿Qué significa ser pionero? ¿Cómo escapar a los presupuestos sexualizados y generizados que forman parte de su definición? En la literatura sobre migración la llegada de los pioneros que pueden poner en marcha las cadenas migratorias suele ser explicada por un factor “externo” al de la corriente migratoria –como puede ser el reclutamiento o el servicio militar– o por un movimiento inicial de jóvenes pioneros (Castles 2000). La noción de “cadena migratoria” supone además

que existen migrantes “primarios” (pioneros) y “secundarios”; son los primeros los representados como jóvenes varones activos (Ma Mung *et ál.* 1998: 83).

De esta manera, como lo recuerda la historiadora Nancy Green, el arribo de los pioneros no puede ser descrito por la teoría de las redes migratorias (Green 2002). Se trata entonces de las primeras personas de cierta nacionalidad que llegan a un territorio definido, cuyo advenimiento no se comprende a través de la historia migratoria entre las localidades en juego, sino por características particulares tanto de los migrantes como de las localidades de destino. Por otra parte, los/as migrantes que activan las redes no sólo “facilitan” la migración, sino también “modifican” las ofertas de empleo y vivienda en las regiones de llegada. El uso de las redes se vuelve un recuso positivo y competitivo para la población migrada (Ma Mung *et ál.* 1998). En otras palabras, construyen un “espacio” migratorio específico y diferenciado de “la” sociedad de origen.

No quiero decir con ello que necesariamente se constituye una economía migratoria o étnica, en el sentido de “enclave” tal como lo ha desarrollado en sus estudios Portes (1980), retomado en Benencia y Quaranta (2006) o Ma Mung (1998)³³, pero tampoco que se insertan en la economía secundaria local³⁴ (Maguid y Arruñada 2005). Por el contrario, el espacio boliviano, como veremos, se inscribe en la centralidad de la economía fueguina.

En Ushuaia, los pioneros bolivianos están representados por aquellos varones, obreros de la construcción, que llegan contratados por empresas constructoras para trabajar en la ciudad. Su movimiento no se incluye en una corriente “boliviana” en la Argentina, sino que por el contrario, forma parte de los flujos migratorios (de “migración interna”) que provienen de múltiples ciudades argentinas hacia la ciudad del sur.

Los actores centrales para explicar el sentido (geométrico) del movimiento son el Estado y las propias empresas constructoras. Cuando reseñé el contexto y la historia fueguina mencioné la importancia de la sanción de la Ley de Promoción Industrial y el *boom* de la

³³ Se denomina “enclave étnico” al conjunto de inmigrantes que se concentra en un espacio distintivo y organiza una serie de empresas que sirven para su propia comunidad étnica y/o para la población en general (Wilson y Portes: 1980, citado en Benencia Quaranta 2006). La hipótesis que lo sustenta supone que dicha economía representa una oportunidad alternativa que permite a los migrantes mejorar su situación y producir retornos de capital humano –similares a los que obtienen los trabajadores que se encuentran en un mercado de trabajo primario–, a la vez que proporciona a los migrantes un nicho protegido de oportunidades para hacer una carrera con movilidad y lograr su “autoempleo”, lo cual no sería posible en el mercado de trabajo secundario; esto supone que el enclave étnico moviliza una solidaridad étnica que crea oportunidades para los trabajadores inmigrantes. Se trata de una perspectiva que parte de la distinción entre la economía central (caracterizada por grandes y saludables empresas) y la economía periférica (caracterizada por empresas atrasadas con escaso desarrollo). Desde esta economía periférica surgen las economías de enclave. Será esta noción de enclave como economía “separada” y distintiva lo que generará mayores críticas al concepto (Waldinger 1993).

³⁴ De acuerdo a los postulados teóricos de los mercados segmentados, se pone el énfasis en la “obligada” incorporación de los inmigrados en el mercado de trabajo secundario.

construcción que le sucedió a la instalación de empresas. Fueron políticas estatales – económicas y poblacionales– las que explícitamente fomentaron la llegada de las empresas y de las personas que serían empleadas como mano de obra (faltante entre los residentes de la ciudad y el territorio). Las políticas incluidas en la ley tuvieron como objetivo (cumplido) la instalación de residentes de otras ciudades.

De este modo, el movimiento hacia Ushuaia es realizado por primera vez por bolivianos trabajadores de empresas constructoras. Es a partir de políticas empresariales que se organizan las llegadas y se decide el lugar y período de trabajo. En estos casos, el viaje no es efecto inmediato de la voluntad de “moverse” al lugar de destino, sino que está determinado por el lazo de unión con la empresa que ofrece este tipo de estadías en diferentes lugares del país, compatibles con la posibilidad de acumular y ahorrar dinero (los costos de hospedaje y comida en las jornadas laborales están cubiertos por las propias empresas). En otras palabras, es la relación con la empresa lo que da sentido al desplazamiento.

Los pioneros bolivianos, vale remarcar, ya eran inmigrantes bolivianos (residían en alguna provincia argentina, especialmente Córdoba, Mendoza o Buenos Aires) antes de llegar a la ciudad, y ya estaban contratados formalmente por las empresas de construcción ganadoras de licitaciones de obras fundamentales para el destacable crecimiento. Las empresas, entonces, los traen a una ciudad que no conocían, a una ciudad “de varones”, de “poca gente” y “ningún boliviano”³⁵. No responden a la figura de “jóvenes pujantes” que suele atribuirse a este tipo de representaciones, sino que se trata de personas de edad media, ya unidas y radicadas en la Argentina, y que encuentran en una ciudad que no eligieron oportunidades estructurales que las motivan a volver o a quedarse. Son esas segundas vueltas o permanencias, a veces por fuera del contrato empresarial, las generadoras de movimientos que se integran en los relatos como parte de las trayectorias migratorias. A continuación, resumidamente, se presentan algunos de los condicionamientos más importantes para explicar la llegada de los pioneros:

1) Es importante reconstruir a estos inmigrantes como emigrantes, y analizar las condiciones que vuelven posible ese pasaje. Al respecto, deben recordarse los puntos salientes de las dinámicas bolivianas de los últimos años, a las que ya he hecho referencia. Quienes fueron entrevistados/as para esta investigación provienen de sectores empobrecidos, especialmente agrarios, afectados por las políticas económicas y sociales implantadas en Bolivia desde años atrás. Sin duda, estas condiciones posibilitan e incentivan los movimientos

³⁵ Clasificaciones sobre Ushuaia definidas por los pioneros entrevistados.

masivos de personas hacia otras regiones, entre ellas la Argentina, que relativamente y en algunos sectores ofrece niveles de vida superiores a los de ciertas franjas sociales de Bolivia. Las explicaciones macro ayudan a comprender la estructuración de los movimientos, su momento y su sentido.

2) Ya comenté el carácter significativo de ciertos factores estructurales y económicos relacionados con el impacto de la Ley de Promoción Industrial en Ushuaia, y su efecto en el proceso de industrialización. Hacia mediados de la década de 1980, la actividad fabril sustituyó a la petrolera como la principal actividad aportante a la composición final del producto interno, alcanzando su pico en 1988: 63% de la riqueza total generada (Mastrocello 2000). Según un informe del Instituto Provincial de la Vivienda (IPV), la instalación de industrias en la ciudad, sumada a los mecanismos incluidos en la ley para evitar los sobre costos que podría originar el transporte de materiales desde diferentes lugares del país³⁶, estuvieron vinculados a un “boom” en la construcción pública y privada. Por ejemplo en 1986, 48% del presupuesto provincial se destinó a la construcción de viviendas, 45% en 1987, 30% en 1988, y 29% en 1989. En las décadas siguientes la proporción fue disminuyendo hasta representar menos del 10% del presupuesto.

La necesidad de mano de obra calificada funcionó como elemento de atracción hacia la ciudad de Ushuaia. Posteriormente, y a partir de la difusión en canales formales e informales de las noticias, que informaban de la demanda de mano de obra en la construcción, tanto para obras privadas como públicas, y la existencia de sueldos favorables y altos en relación con otras regiones³⁷, las redes migratorias organizaron la llegada de obreros de la construcción bolivianos (junto con argentinos y chilenos) provenientes de diferentes lugares del país.

3) Es destacable la disponibilidad de estos trabajadores bolivianos de la construcción para trasladarse a diferentes lugares del país. Todos los pioneros ya habían viajado a otras ciudades argentinas para la construcción de obras puntuales. Este antecedente los hace elegibles para trasladarse a la ciudad, lo que explica su gran número (como lo expresan los testimonios de bolivianos y de argentinos) entre los contingentes de las empresas. Estas acciones son guiadas por la posibilidad de acumular y ahorrar dinero, lo que no se comprende

³⁶ La normativa de la Ley N° 19.640 (dictada en 1972 y ratificada dos años más tarde por el Congreso Nacional) estableció que las ventas realizadas desde cualquier lugar del país a la isla se asimilaban a las exportaciones al extranjero, con el requisito de cumplir con la reglamentación aduanera, y por lo tanto esas operaciones se beneficiarían con los reintegros fiscales del régimen general de exportaciones (Mastrocello 2000).

³⁷ Debe destacarse que las estadísticas nacionales registran que desde 1980 la industria de la construcción atraviesa un proceso de crisis. La tasa de desempleo específica de la construcción pasa del 2,9 al 33% entre 1980 y 1995 respectivamente (Vargas 2005).

por fuera de la historia más amplia de la migración boliviana en nuestro país. En los años 1970, se habían diversificado los destinos de los/as migrantes bolivianos por fuera de las zonas fronterizas extendiéndose hacia los centros urbanos. Este proceso fue acompañado por un cambio en las inserciones laborales más comunes de los migrantes, que pasan de ser especialmente agrícolas a diversificarse en nuevas modalidades, como el trabajo en la construcción entre los varones, la industria textil y el mercadeo informal (Benencia 1994). Parte de la migración boliviana comienza a circular por nuestro país en lugar de retornar a Bolivia una vez terminada la actividad estacional. Los relatos y trayectorias de los pioneros testimonian estas experiencias circulatorias, de trabajos en diferentes provincias y ciudades con residencias (movibles) vinculadas a la presencia de los familiares más cercanos.

La migración boliviana en la Argentina ha tomado formas que pueden comprenderse no tanto como etapas fragmentadas de diferentes movimientos migratorios (y migrantes), sino más bien como distintos momentos de una inmigración que permite ser leída en el largo plazo. Quienes inmigran hacia las economías regionales del NOA, se relacionan con quienes en los años 1960 comienzan a trasladarse a la zona metropolitana bonaerense, y que en los años 1990 inician su traslado hacia las economías urbanas y rurales de la Patagonia. Si se pretende una comprensión profunda del modo y sentido de la llegada de estos primeros varones bolivianos a la ciudad Ushuaia, el movimiento debe ser reinsertado en la historia más amplia de la migración boliviana en nuestro país.

En consecuencia, puede establecerse que la llegada a Ushuaia se define como realizada en una migración laboral, en tanto “trabajadores” temporales, y suele sumarse a los diferentes desplazamientos laborales y de corto plazo, acumulados en la experiencia migratoria en la Argentina. Como puede observarse en la tabla 2, la totalidad de los pioneros ya se habían desplazado por el territorio argentino.

Tabla 2

Forma de llegar	Movilidad anterior		Total general
	NO	SI	
Cadena	10	23	33

Pionero		12	12
Total general	10	35	45

La llegada de los primeros bolivianos a la ciudad puede explicarse por la convergencia de múltiples factores que posibilitan y condicionan, a su vez, el arribo de trabajadores (generalmente temporarios), pero nada dice sobre los mecanismos y lógicas que convierten a estos trabajadores en residentes de la ciudad.

Invirtiendo la temporalidad: de temporarios a residentes

No todos los varones trabajadores bolivianos traídos por las empresas constructoras decidieron permanecer en la ciudad. Todos los pioneros se establecen como “trabajadores temporarios”, habitando en pensiones o piezas rentadas, y retornando después de cierto plazo a sus residencias habituales en otras provincias de la Argentina³⁸. Sólo algunos de ellos deciden permanecer, convirtiéndose en los primeros pobladores bolivianos de Ushuaia. En la mayor parte de los casos se trata de varones con residencias estables en alguna de las grandes localidades argentinas (especialmente Buenos Aires y Córdoba), ya unidos y generalmente con hijos/as.

Por lo tanto, en sus relatos, el transformarse en “inmigrantes fueguinos” y la elección por la permanencia toma sentido con la llegada de sus mujeres y familias: *el pasaje de lo temporario a proyectos de larga duración es relatado en términos conyugales*.

Residir, permanecer y poblar se asocian con imágenes familiares, donde según el estereotipo occidental dominante desde el siglo XX las mujeres priman. Lo femenino queda adherido entonces al hogar, a la permanencia y a la inmovilidad temporaria. Ya se verá cómo

³⁸ En general, las obras se realizan durante la primavera y el verano interrumpiendo el trabajo durante las estaciones frías.

estos mecanismos de instalación se vinculan con las posibilidades de legitimar la presencia en la ciudad.

El establecimiento y las acciones de los pioneros y sus familias comienzan a estructurar y conformar un *campo migratorio* permanente, que tiene entre sus elementos el tejido de redes y cadenas migratorias que empiezan a funcionar desde Ushuaia hacia otras ciudades, y luego hacia Bolivia. Entre sus efectos se encuentra la llegada de nuevos/as migrantes bolivianos/as desde la Argentina o desde la propia Bolivia. Quienes van llegando encuentran redes sociales ya establecidas y una comunidad formada de emigrantes más antiguos a la cual pueden agregarse.

De este modo, es posible identificar diversas historias relacionadas con estos primeros bolivianos. Según los relatos, muchos varones trabajaron para las obras y “volvieron” a las ciudades argentinas donde residían, quedando Ushuaia como un destino laboral más entre los múltiples visitados. Son los *trabajadores temporales*.

Otros grupos fueron atraídos por los elevados sueldos que las empresas destinaban a sus empleados, pero no se atrevieron a instalarse en la ciudad austral, por lo que habitualmente regresan en las épocas de alta construcción y “vuelven” a sus ciudades de residencia donde vive su familia. Son lo que Roberto Benencia, en sus trabajos sobre horticultura bonaerense (Benencia 2004; Benencia y Karasik 1995) denomina *trabajadores “temporales permanentes”*. Algunos de ellos con el tiempo pueden convertirse en el siguiente grupo.

El tercer tipo incluye a los que terminan siendo los “pioneros”, es decir, quienes deciden instalarse en la ciudad. El atractivo para ellos no se agota en el diferencial económico de los sueldos recibidos, sino sobre todo en la posibilidad de contar con recursos estatales incluidos en políticas destinadas a fomentar la instalación de los/as trabajadores/as en la ciudad, como el acceso a planes de vivienda y a amplios beneficios sociales. Esto supone migrantes regularizados (condición para acceder a los beneficios), cuyos movimientos se vinculan con estrategias de ascenso social (por ejemplo, llegar a ser propietarios/as) y con intenciones de permanecer (al menos un tiempo) en una ciudad argentina. El movimiento es parte de una estrategia de movilidad social ascendente, y no significa tanto acciones destinadas a la conservación de una posición social en riesgo (Devoto [2004: 122] define estas dos posiciones como las posibilidades entre las que se mueven las estrategias familiares).

Si se recupera la tipología presentada para el caso de la migración a la Argentina, los pioneros llegan a la ciudad en un tipo de proyecto colectivo donde primero migran los varones y después las mujeres. En conjunto son proyectos de relocalización familiar vinculada con la

posibilidad de progreso. En el largo historial de movilidad, Ushuaia se percibe como la alternativa para generar *una inflexión positiva* en la eventualidad de acumular, así como de mejorar el bienestar individual y familiar. El probable aumento del ingreso familiar es mencionado especialmente por quienes provienen de las provincias del Norte. Pero también Ushuaia canaliza otras virtudes: trabajos “menos” sacrificados, según cuentan quienes residieron en Buenos Aires, Mendoza o Córdoba, donde se trabaja en la producción y comercialización de hortalizas “de sol a sol”, o en talleres textiles donde el jornal se calcula a destajo; en fin, todas actividades que requieren un enorme sacrificio físico en el desplazamiento y circulación por la ciudad, que disminuye en Ushuaia, especialmente para las mujeres.

Para quienes provienen de Buenos Aires, se destacan las referencias a la “inseguridad” y a los “peligros” presentes en esa ciudad, en oposición a lo ocurrido en Ushuaia. La “inseguridad” no sólo se refiere a la posibilidad de ser víctimas de hurtos u otro tipo de delitos, sino también –y sobre todo– a experiencias propias y ajenas de abusos físicos, golpizas e insultos que llevan a vivir “en situaciones de encierro”. Entre las múltiples definiciones que hacen de Ushuaia un espacio con ventajas para vivir extraigo las siguientes:

“Por los chicos no quería saber más nada de Buenos Aires. Porque allá, el tema de la inseguridad, los robos”.

“Es mucho sacrificio también Buenos Aires. Porque en Buenos Aires vos tenés que levantarte a las cuatro o cinco de la mañana para poder ir a trabajar y trabajás todo el día y no lo ves a tu familia o a tus padres todo el día. Como que yo lo hacía así, me iba a la mañana y volvía a las 6 de la tarde”.

“Tenía miedo por la noche. Por el peligro... Acá no es como Buenos Aires, casi nada... es más tranquilo...”.

“Nos tiraban con piedras al camión... todo. Ya después, al último ya tuve miedo yo también. Y acá la verdad, como dijo ella, no pasa eso. Podés andar a la hora que quieras, salir a la hora que quieras. Pero siempre vas a volver a tu casa. Y no es como en Buenos Aires que ¿llegaré o no llegaré? o ¿llegará o no llegará? Vivís con ese miedo allá. Y... acá no. La verdad, eso me gustó mucho”.

Sintetizando lo dicho hasta aquí, los pioneros han sido todos trabajadores temporales que por diferentes motivaciones deciden permanecer en la ciudad.

Trabajador temporal → Trabajador temporal permanente → Pionero.



La transformación de trabajador en pioneros nunca es inmediata y no se explica por las características del desplazamiento, sino por la variación en el tiempo del sentido atribuido al mismo, el proyecto por detrás, y la relación establecida con Ushuaia. De este modo, el aspecto central que sustenta la clasificación no está en el movimiento ni en el grado de formalidad de la práctica, sino en el sentido que los propios actores atribuyen a sus actos. *Ser pionero no expresa únicamente un tipo de movimiento (la llegada anticipada por motivos ajenos a la historia migratoria) sino el resultado de ciertas prácticas y estrategias en el tiempo.*

(Otras) Miradas de mujer. Sobre la permanencia.

La condición de posibilidad para que existan estos pioneros está dada por la instalación de sus familias, especialmente de sus mujeres. La transformación de la temporalidad se relata en términos conyugales. A partir de los testimonios de las mujeres de los pioneros es posible desentrañar el sentido de este tipo de asentamientos. Estas mujeres aceptan la residencia en Ushuaia si, y sólo si, representa una estrategia “familiar”. Para serlo debe proyectarse la posibilidad de algún tipo de inserción productiva para ellas. El problema principal en Ushuaia para la época de llegada (década de 1980) era la no evidencia de inserciones laborales relacionadas con las experiencias anteriores de estas mujeres, ya sean en contextos urbanos (donde se desempeñan generalmente como comerciantes en puestos o ferias en la vía pública o empleadas en pequeños y medianos talleres textiles), o en contextos rurales (vinculadas a tareas agrícolas). No sólo “no había mujeres”, sino que además resultaba poco visible el tipo de trabajo que podrían realizar. En ese momento, y como parte de la estrategia de movilidad ascendente, no existía la posibilidad de que algunos de los miembros del núcleo conyugal no trabaje.

Así, las primeras mujeres que llegan, como Ema, Juana y la señora Koca, se resisten a trasladarse a Ushuaia, prefiriendo el régimen de *temporalidad permanente* que asegura el diferencial de ingreso sin tener que renunciar a lo ya acumulado, personal y familiarmente, en las ciudades argentinas en las que residían. Juana, por ejemplo, termina accediendo a acercarse “de visita” a la ciudad, es decir, en un viaje temporal en el que evalúa sus propias posibilidades de generar un ingreso propio.

J: Ahí campamentos se dice y después de todo me decían no, dicen que no tienes que irte, tienes que quedarte, como yo ya empecé a trabajar con pensión, ya conocía cómo se trabaja, de tal manera, bueno, no sé, me quedé.

Paradójicamente, es este contexto masculinizado y de trabajadores temporales el que genera la grieta de las oportunidades laborales. Recuérdese que los varones bolivianos trabajan en la industria de la construcción, contratados por las empresas y, en un primer momento, por un tiempo acotado. Las empresas constructoras asumen el costo de los “campamentos” (llamados “gamelas” por los/as entrevistados/as), donde duermen y viven los obreros en los tiempos no productivos, que según los testimonios, son acotados ante el deseo de acumulación de dinero para ser reinvertido en las localidades de residencia. Mientras los varones viven “solos”, es decir sin sus mujeres (los familiares presentes son también varones), existe una subordinación absoluta de lo no productivo a lo productivo, instalado sobre el supuesto de la residencia temporaria. Lins Ribeiro (2006), en su estudio sobre la experiencia de los obreros en la construcción de la ciudad de Brasilia, observa algo similar, concluyendo que el campamento, como forma de vivienda, hace efectiva la subordinación de la vida cotidiana del trabajador a la esfera productiva (Lins Ribeiro 2006: 107, 128). De este modo, existe una ausencia relativa del tiempo libre por el dominio del trabajo sobre el universo cotidiano que redefine el tiempo social e individual.

Estas condiciones hacen que sea difícil, para los propios protagonistas, imaginar inserciones femeninas, tanto por la ausencia de mujeres (bolivianas y nativas), como por la preponderancia de lo productivo, de los mercados de trabajo signados por la demanda temporal (al menos los ofrecidos a los bolivianos), y de la ausencia de espacios públicos y cotidianos no productivos ofrecidos a los trabajadores de la construcción. Pero al mismo tiempo, son estas condiciones las que posibilitan los emprendimientos de las primeras mujeres que con su permanencia constituyen a los pioneros. En el relato de Juana sobre sus primeras pensiones queda clara la dependencia de estas inserciones laborales. Asimismo, la “mano de obra” disponible colabora con quienes se plantean la posibilidad de permanecer.

E: No, yo después empecé a trabajar con la pensión.

A: Claro.

E: Trabajé en el 80, 82, trabajé con la empresa Isuco que buscaba gente, también he llegado a tener hasta 145 personas.

A: *¿Y usted sola cocinaba?*

J: *Con tres personas.*

A: *¿Quiénes eran?*

J: *Fue la señora Zulema, la Flor y era la Rosita.*

A: *¿Eran paisanas?*

J: *No, chilenas. Entonces así empecé a trabajar con pensión, acá tenía mi casita, era un rancho.*

A: *¿Y la fueron armando?*

J: *Atrás donde yo vivía al principio de todo, mis compañeros me lo han hecho una cocina y un comedor. Entonces yo los domingos trabajaba, los domingos preparaba picante de pollo, todo hacía yo y de día daba de comer en la pensión y los domingos es comida preparada.*

Hay, además efectos de las historias biográficas de estas mujeres. Mientras vivía en Buenos Aires, Juana se dedicaba al comercio de productos agrícolas, y paralelamente ofrecía su casa, camas y comida a los recién llegados de Bolivia. Un negocio que define como “hacer pensiones”. Esta experiencia anterior le permitió visualizar una oportunidad laboral en esta tierra de varones y trabajadores temporales subsumidos al mundo productivo: ofrecer y servir comidas “típicas” en los propios campamentos. La señora Koca y Ema, que llegaron con posterioridad a Juana, repiten la fórmula dedicándose al mismo tipo de comercio informal.

Estas primeras mujeres construyeron un nicho de mercado asociado a la inserción previsible y esperada de los varones. La temporalidad asumida de la permanencia, la vida en los campamentos y la sobredeterminación de lo productivo generan grietas de oportunidad para negocios “novedosos”, encarados por las mujeres que parecen mediar y atenuar la experiencia de una vida entregada a lo productivo. Las mujeres, las comidas, las tradiciones, y las nostalgias de Bolivia se asocian para dar cuerpo y asegurar el éxito de las pensiones y comedores ofrecidos por las primeras mujeres bolivianas en la ciudad.

Puede verse así cómo la industria de la construcción, ya prefigurada e instituida, posibilita una novedosa “construcción” femenina que genera la potencialidad de tareas *productivas* asociadas a la nostalgia del mundo *no productivo* sometido absolutamente a la lógica *productiva*.

5.2.b Segunda generación: mediaciones en la migración

Los pioneros podrían definirse como varones cuyos desplazamientos no estuvieron mediados por elementos, recursos y/o personas propias de las redes o cadenas migratorias (a diferencia de lo que ocurre con sus permanencias). El resto de los varones y mujeres bolivianos/as arriban a la ciudad como efecto de la activación de cadenas migratorias, a partir de la relación (más o menos mediada) con personas ya radicadas en la ciudad. Las cadenas migratorias hacia Ushuaia se inician con el retorno a sus ciudades de residencia o a otros destinos laborales de los primeros trabajadores, pioneros o no, contratados por las empresas constructoras.

Una de las principales funciones de las redes migratorias, en las que se halla la cadena hacia Ushuaia, es –como se ha dicho– la circulación de la información. El trabajo de los primeros varones bolivianos debe haber sido necesariamente exitoso si se mide a partir de las noticias que generaron sobre Ushuaia. Los que emigran hacia la ciudad entre los años 1980 y principios de los 1990, relatan diferentes encuentros entre paisanos en las obras o en el barrio (principales espacios de socialización de información e interacción), que no ahorran elogios sobre el trabajo en Ushuaia y sus ventajas comparativas. Las noticias se difunden tanto en las localidades de residencia como en otras ciudades de trabajo, en el encuentro con otros trabajadores que circulan por el país. La difusión de la información sobre las condiciones laborales en Ushuaia se encuentra, de esta manera, asociada a las circulaciones propias de los trabajadores bolivianos en Argentina.

Mérida, que vivía en Buenos Aires, recibe ese tipo de noticias estando en Bahía Blanca; Germán, en la ciudad donde residía por la llegada de trabajadores que volvían de Ushuaia, y Cecilio, a partir de la información brindada por trabajadores con los que comparte una obra en Neuquén. En las obras se “escuchan” noticias sobre Ushuaia. Muchos/as otros/as reciben la información de bocas de sus familiares, maridos, hermanos/as, primos/as, algunos ya residentes otros trabajadores temporales o temporales permanentes.

En relación con el caso de las llegadas a Ushuaia, el contenido de la información recibida –que circula a través de las redes migratorias– tiene que ver con el contexto económico del país y la situación particular de la industria de la construcción. La primera información relevante es que en Ushuaia “hay trabajo”, o que “siempre hay trabajo” en el rubro de la construcción. Si bien entre los años 1947 y 1970 la construcción fue el sector más dinámico en la creación de empleo, desde 1980 en adelante un proceso de crisis atravesó a esta industria; se conjugaron la retirada del Estado como inversor y la falta de créditos a largo plazo (Panaia 1992 citado en Vargas 2005). El empleo perdió significación en el área: en abril de 1980 representaba el 9% del empleo total, y en octubre de 1995 el 6,4%. La tasa de

desempleo específica de la construcción pasó del 2,9 al 33% entre 1980 y 1995 (Vargas 2005). De esta manera, la llegada de personas de origen boliviano a la ciudad es paralela a una disminución a nivel nacional del sector de la construcción como generador de demanda de mano de obra.

Pero además, a través de los migrantes temporales se repite la noticia de que el jornal en Ushuaia es superior al pagado en otras ciudades del país. Ambas dimensiones unidas potencian el gran atractivo del destino. Se trata de una época en la que la migración de argentinos/as hacia la ciudad se instala como en un flujo constante y creciente, lo que también podría ser leído como una demostración indirecta de los beneficios del destino. Las referencias a la seguridad y a la tranquilidad de la ciudad, que se ha visto entre los pioneros, permanecen siempre cercanas en la definición y descripción sobre Ushuaia.

Ahora bien, si como se ha visto los y las bolivianos/as que he entrevistado utilizan la movilidad como un recurso eficiente para mantener o mejorar las posiciones familiares o personales –cuyo uso acumulado los/as vuelve personas que “saben” moverse–, Ushuaia y la Patagonia austral en general, se develan como destinos “nuevos”, desconocidos, y por ello, ciertamente impredecibles en relación con otros destinos comunes, que cuentan con población boliviana establecida y redes consolidadas. Esta característica diferencia sustancialmente el desplazamiento hacia Ushuaia del movimiento primario hacia la Argentina, que analicé más arriba. Mientras que en este último existía un acervo de recursos naturalizados sobre la migración hacia la Argentina, Ushuaia se revela como destino incierto, cuyos resultados son impredecibles³⁹, lo cual vuelve más necesarios los recursos disponibles en las redes. Quienes migran hacia la ciudad, mujeres y varones, asientan la decisión en una posibilidad real de inserciones laborales o seguridad brindada por la red, como el alcance del alojamiento, la comida, la apertura de redes laborales y sociales. Mucho más que durante la primera migración hacia la Argentina, las redes cumplen su función básica de disminuir las incertidumbres. Como parte del mismo proceso, los desplazamientos se encuentran más condicionados por estas mismas redes.

La migración proveniente de la activación de las cadenas migratorias tiene dos vertientes principales: una directamente relacionada con la industria de la construcción, donde es central la figura de los intermediarios, que ampliaré a continuación, y otra donde el recurso

³⁹ La previsibilidad del movimiento primario no significa de ningún modo un control del actor/actriz sobre los resultados de su acción, sino un modo de prever anticipadamente los movimientos. Es decir, la mayor previsibilidad no implica que efectivamente aquello que se proyecta antes de migrar resulte, pero predispone de otra manera el desplazamiento, a diferencia de aquel realizado en un destino que se define como desconocido.

principal para migrar son las relaciones familiares, independientemente de la inserción laboral prevista. Ambas combinan elementos referidos a migraciones laborales (es decir que se realizan por las expectativas de inserciones laborales exitosas en la ciudad) con aspectos vinculados a la presencia de relaciones afectivas, de confianza y cercanía. La primera es claramente masculina y la segunda es utilizada tanto por varones como por mujeres. En ambas, son los propios migrantes quienes agencian y estructuran las posibilidades de migración de los/as recién llegados/as, activando y vehiculizando “oportunidades” o “restricciones” de los mercados laborales en las ciudades de arribo.

Primer tipo de mediación

La cadena laboral relacionada con la industria de la construcción es en gran parte consecuencia de las prácticas de los primeros inmigrantes bolivianos en la ciudad, que crean un espacio típico de inserción. La cadena migratoria, y las relaciones sociales que la sustentan, no se limitan a facilitar la llegada de nuevos migrantes, sino que en la misma medida en que se van formando, transforman las propias condiciones locales de inserción laboral. Para que la transformación de los inmigrantes temporales en pioneros y residentes fueguinos se haga efectiva, se vuelve necesario obtener, por parte de los protagonistas, fuentes de ingresos que no dependan de la estacionalidad de la industria de la construcción, controlada por las grandes empresas.

Las trayectorias laborales de los pioneros suelen ser similares. Ingresan a la industria de la construcción en otras ciudades argentinas como ayudantes, donde “aprenden” el oficio. Ninguno de los entrevistados trabajaba en la construcción en Bolivia. Los pioneros eran ayudantes de argentinos y de bolivianos. En sus trayectorias anteriores a la llegada a Ushuaia adquieren habilidades que los perfeccionan y movilizan positivamente en la estructura jerárquica de posiciones en la construcción.

El paso para ser contratista requiere de cierta permanencia en la ciudad, que posibilita la acumulación de experiencia en las obras, involucrando la incorporación no sólo de saberes técnicos sino también de las lógicas locales de construcción en sus mecanismos de demanda y oferta de obras, la acumulación pequeña de un capital (especialmente para herramientas y medios de transporte), la posibilidad de poder desprenderse de las empresas constructoras (aun cuando el lazo no suele cortarse), y fundamentalmente contar con un equipo de trabajo de “confianza” (superando la necesidad de que sea “calificado”). Esta última condición hace que para el pasaje de un escalón a otro sea necesario hacer viajar a hermanos, primos, cuñados

o amigos desde otras ciudades argentinas o desde el lugar de origen del migrante, de modo similar a lo descrito en Benencia Quaranta (2006) para el caso del desarrollo de los arrendatarios bolivianos en la horticultura bonaerense.

Algunos de los pioneros entrevistados y otros bolivianos que llegan a partir de las redes migratorias comienzan a ofrecerse como mano de obra en el sector privado, pero por fuera de las empresas, durante las estaciones menos generosas para la construcción. Se van generando pequeños grupos de trabajo, en general entre familiares o personas que tienen entre sí lazos anteriores a la llegada a la ciudad. Funcionan aquí tanto la red de cooperación recíproca basada en parentesco y vecindad como las relaciones de amistad que exceden este dominio. Como ha demostrado perfectamente Patricia Vargas en su minucioso trabajo sobre las relaciones en las obras, por el tipo de trabajo y las formas predominantes de contratación que incluyen acuerdos no escritos, los contratistas demandan “fidelidad” por parte de su “grupo de trabajo”, lo que sólo se vuelve posible a través de la posesión de ciertos atributos que vuelvan confiable al candidato.

Ante el desconocimiento real de los potenciales obreros, la confianza es garantizada a partir de la recomendación. “No alcanza con ser boliviano o paraguayo, la adscripción nacional debe acompañarse de redes que garanticen el conocimiento –y por lo tanto el control– del paisano” (Vargas 2005: 85). Este es otro papel fundamental de las redes: los empleados ofrecen nuevos candidatos cuando hay trabajo, estableciendo una mediación que no necesita estar directamente vinculada a un conocimiento en y de la obra, sino que requiere la garantía de la confiabilidad, por lo que resultan fundamentales las relaciones de parentesco, vecindad, amistad, compadrazgo y paisanaje.

En Ushuaia, el trabajo en la construcción no sólo se ofrece como indicador de la presencia creciente de trabajadores bolivianos⁴⁰, sino también como marco de inserción vertical de los migrantes bolivianos, que expresa movimientos de ascenso social dentro de la estructura del sector. Al igual que lo observado por Patricia Vargas en su trabajo en Buenos Aires, en lugar de segmentación étnica horizontal del mercado de trabajo (donde los limítrofes ocuparían los estratos más bajos), se encuentra un proceso de segmentación etno-nacional vertical, donde los limítrofes ocupan todo el rango de “categorías” disponibles en “la obra” (Vargas 2005: 26).

⁴⁰ Según datos aportados por el secretario general de la UOCRA de Ushuaia, más del 50% de los afiliados son nacidos en Bolivia, a los que se suman muchos de sus hijos argentinos. Según la misma fuente, el corte de inflexión de la presencia de bolivianos en la construcción fue en 1989, con la obra del aeropuerto.

La capacidad de trabajo, la disponibilidad, el ofrecimiento de precios competitivos en relación con los valores elevados pagados en la ciudad, y la ausencia de una importante competencia, son condicionantes que explican en su conjunto el acelerado éxito de algunos de estos grupos que llegan a constituir pequeñas empresas constructoras, desempeñándose como contratistas⁴¹. Pero el peso explicativo otorgado a las cadenas laborales y el desenvolvimiento de un tipo de reclusión de trabajadores “bolivianos” que expone las causas del ascenso de algunos pioneros en la ciudad, puede llevar a confusiones con una visión estática y diferencial de una economía de y para inmigrantes.

Como enfatice al inicio de este apartado, considero que el caso de los/as bolivianos/as en Ushuaia no puede enmarcarse en la idea de “enclave nacional”, pero tampoco en aquellas posturas que consideran únicamente la presión del contexto sobre el mercado de trabajo como causa explicativa de la “obligación” de los/as inmigrantes para insertarse en posiciones marginales del mercado, de manera funcional a la demanda de empleos de baja calificación, especialmente del sector informal (Maguid y Arruñada 2005).

Primero, en las obras y en la gran parte de las constructoras, los espacios y las relaciones laborales son básicamente multiétnicos y formales, independientemente del modo de reclutamiento de los obreros y de las formas de subcontratación. Lo central, pienso, es la pertinencia de la subcontratación como principio organizador de la industria de construcción, que vuelve centrales a “las relaciones de confianza”. Es decir, es una característica de la propia industria y economía formal e informal lo que explica la potencialidad que los migrantes bolivianos encuentran en este sector y sus prácticas de ascenso. *La existencia de estos subcontratistas debe ser incluida en la lógica más amplia de la economía, más que en una temática “migrante” o “étnica”*. Las categorías de “enclave” y “economía étnica” pueden llevar a los analistas a una “etnización” de la historia de la construcción (entre otras), que deja de lado la pertinencia de la subcontratación.

Asimismo, debe destacarse que se han podido comprobar en la ciudad trayectorias exitosas, especialmente las de los pioneros entrevistados. A partir de los trabajos de Roberto Benencia y Patricia Vargas, ya reseñados, la investigación pudo concentrarse en este tipo de movilidades ascendentes y prácticas estructurantes del mercado de empleo por parte de los propios migrantes. Esto no niega el grado de explotación y las relaciones laborales precarias

⁴¹ Según la ley argentina, es contratista “la persona física o jurídica que asume contractualmente ante el promotor, con medios humanos y materiales propios o ajenos, el compromiso de ejecutar la totalidad o parte de las obras con sujeción al proyecto y al contrato”. Fuente: Ley 32/2006, de 18 de octubre, reguladora de la subcontratación en el Sector de la Construcción.

en las que pueden insertarse para generar ingresos, pero sí subraya la posibilidad de que aun bajo estas condiciones, puedan desarrollarse prácticas y lógicas que resistan estas configuraciones, permitiendo el ascenso social de algunos/as y la resignificación de la valoración del empleo étnico (siempre en clave nacional).

Cuestiones de género

Ahora bien, definir la mediación presente en las cadenas, en relación con un tipo de inserción (la industria de la construcción) precisado como el espacio dinámico y estructurante por excelencia de las migraciones para los/as bolivianos/as, encubre diferencias genéricas importantes: las mujeres no pioneras en gran número quedan excluidas de este grupo. Sin embargo, he adelantado que las prácticas productivas femeninas han generado, con el tiempo, la construcción de un pequeño mercado de comidas y servicios ofrecidos “para bolivianos”.

En este caso, se trata específicamente de actividades informales, no reguladas y periféricas enmarcadas en relaciones generizadas, etnificadas o nacionalizadas. Las bolivianas producen (con ayuda, a veces, de otras mujeres migrantes) para bolivianos. Justamente el rasgo propio de sus mercancías se sustenta en el hecho de ser “bolivianas”. Aquí sí se está en presencia de emprendedoras “étnicas”, cuyas actividades y ganancias explican, en gran parte, la posibilidad de mantener la reproducción familiar durante épocas de falta de trabajo en la construcción o durante temporadas bajas, y no como salarios “suplementarios” sino de modo absolutamente “complementario”. La permanencia de los primeros grupos familiares en Ushuaia depende tanto de las inserciones de los varones como de las ganancias de las mujeres. Aún más, serán estas prácticas enteramente estructuradas en clave nacional el esbozo de lo que llamaré luego el “espacio boliviano” de la ciudad. Estas mujeres también han “mandado” a llamar o “traído” a otras mujeres, deseosas de moverse de sus pueblos nativos para colaborar en los comercios, limpiando o cocinando, especialmente en las temporadas altas de construcción. Es decir que estas mujeres también activan cadenas, que suelen ser femeninas, con el propósito final de proveer mano de obra barata y de confianza para los comercios ascendentes.

Una vez resaltadas estas “otras” cadenas laborales, debe destacarse que en términos cuantitativos son pocas las mujeres emprendedoras dedicadas al comercio informal. Muchas otras se insertarán como empleadas domésticas o en relación de dependencia en organizaciones estatales o fábricas. Con ello quiero señalar que si bien existen estas “otras” cadenas laborales, aquellas que dinamizan la llegada de bolivianos a la ciudad se concentran

casi en su totalidad en la industria de la construcción. Pero perder de vista este tipo de inserciones y constitución de redes impediría explicar el éxito de algunos/as pioneros/as y el desarrollo de lazos e interacciones “entre” bolivianos por fuera de las relaciones laborales.

Segundo tipo de mediación

Existe otro tipo de mediaciones generadas por los ya migrantes, que no se relaciona directamente con la inserción laboral; el arribo de estas personas no se vincula con la necesidad por parte de quien “llama” o “trae” (a partir de un viaje a las ciudades natales) para que el que es “llamado” o “traído” trabaje. Quedan incluidas e incluidos en este segundo grupo no sólo las mujeres pioneras, sino también todos los varones cuyas llegadas son independientes de lo laboral. Es decir, todo/as los/as migrantes que no participan del espacio estructurante por excelencia de las migraciones, enteramente masculino, que es la industria de la construcción.

Es importante subrayar que esta clasificación entre diferentes modos de mediación no supone de ninguna manera reproducir aquellas tipologías que implicaron una distinción tajante entre las migraciones “familiares” y las migraciones “laborales”, y que clásicamente sirvieron para generar las trayectorias (mujeres en las familiares, varones en las laborales), salvo que las mujeres migraran sin pareja. Como se ha visto, la intermediación es un elemento siempre presente en la migración de los/as no pioneros/as, que de este modo no puede comprenderse únicamente como práctica resultante de individuos ajenos a los entramados sociales. La noción de una migración “autónoma”, si por ella se presume a sujetos incorporados a la noción de autonomía liberal y moderna, deja de tener sentido como elemento descriptivo y analítico de los movimientos migratorios. Mujeres y varones dependen de relaciones sociales para concretar los movimientos. Familiares, amigos/as o vecinos/as informan sobre las posibilidades que Ushuaia promete, e “invitan” o “manda a llamar” (categorías nativas) a familiares, amigos/as y vecinos/as.

“Invitar” implica ciertas obligaciones, como el primer alojamiento y la presentación de las oportunidades laborales y comunitarias. Esta situación es compartida por quienes llegan a la ciudad para trabajos temporarios y por quienes suponen o esperan una mayor permanencia. La llegada a Ushuaia, también bajo estas formas, se asocia finalmente con la posibilidad de trabajo, aun cuando ésta no esté gerenciada por quien “llama”. De esta manera, en la utilización de los lazos familiares como mediadores (el llamado de la pareja, hermano/a o padre/madre) no se excluyen necesariamente a las motivaciones vinculadas al mercado

laboral. Este fenómeno sólo está marcando un rasgo formal diferencial que obligará al recién llegado/a a buscar por fuera de los mecanismos automáticos del arribo vía cadena laboral. Aun así, las relaciones constituidas con quien funciona como intermediario del movimiento garantizan, al menos previamente, cierto grado de previsibilidad y herencia del “conocimiento del contexto” que, como se ha visto en las teorías de las redes, disminuye considerablemente la inseguridad de los/as recién llegados/as.

Conclusiones

Cuando se analizan los tipos de migrantes o flujos migratorios en una misma localidad a lo largo de un período, los analistas sentimos la necesidad “sociológica” de construir tipologías que permitan clasificar situaciones similares, para ser comparadas con otras y de esta manera construir significados sociológicos sobre las migraciones. He sucumbido yo también a esta tentación. Sin embargo, he tratado de no repetir categorías ya pensadas para otras migraciones, especialmente aquellas que dividen por períodos de llegada a los diferentes migrantes (“viejos” y “nuevos” migrantes), para pensar en los mecanismos que posibilitan la llegada de los migrantes a la ciudad de Ushuaia.

En Ushuaia no resulta significativa la clasificación por período de llegada. Los pioneros y sus cadenas deben ser considerados una misma fase de migración (hay redes y lazos entre todos ellos), que a medida que “va siendo” constituye su propia complejidad al agrandarse y rebalsar los controles de las redes (los “llamados”).

Aun más, en este momento (año 2009), en Ushuaia se percibe el comienzo de una nueva fase de generación de migrantes, no relacionados/as con las redes existentes, pero que encuentran en la ciudad mecanismos formalizados constituidos en el “espacio boliviano”. Pareciera que en esta etapa no hace falta ya contar con la mediación de algún ya migrante para acceder a los recursos disponibles, dado que su institucionalización los vuelve accesibles a cualquiera que llegue (no me refiero únicamente a recursos materiales sino también simbólicos, afectivos y de sociabilidad). Sin embargo, las características de esta segunda generación que se avizora en la ciudad no han podido ser analizadas en detalle, siendo meras hipótesis las breves referencias narradas aquí.

Siguiendo con la tipología propuesta y como una segunda conclusión, debe resaltarse que la separación entre pioneros y “seguidores” es meramente formal, multiplicándose los lazos entre unos y otros y dependiendo unos de otros para su definición. No sólo los seguidores dependen de los pioneros para su existencia, sino que la condición de posibilidad

para que los primeros pioneros se constituyan como tales depende del establecimiento de esos otros/as.

En tercer lugar, la separación entre pioneros como agentes activos y quienes “acompañan” como pasivos no es real. Ambos generan prácticas constituyentes en sus trayectorias. Por lo tanto, quienes acuden al llamado de sus parejas y quienes dependen de un lazo familiar o de amistad conforman trayectorias mediadas pero que no suponen pasividad del actor/actriz, ni mero “seguimiento”. Por otro lado, como he subrayado, la mediación no trae aparejada la exclusión de motivaciones vinculadas al mercado laboral. Se desprende de lo dicho que la suposición de que las mujeres que migran después que sus maridos expresan desplazamientos secundarios, que quedan explicados por la existencia misma del llamado (supuesto no revalidado para todo el resto de las mediaciones migratorias), devela más bien definiciones generizadas de los/as investigadores/as y no tanto descripciones de los itinerarios migratorios.

Por último, el haber sido llamado por alguien, o el haberse enterado por algún otro/a (amigo/a, vecino/a, paisano/a), tiene consecuencias que superan al mismo movimiento. Cuando quien migra se convierte en corresidente, establece una relación asimétrica con quien lo/a llamó/a. Quien fue el/la poseedor/a de la información valiosa, de los recursos simbólicos y materiales que hicieron posibles el viaje y la inserción, inaugura una vinculación de agradecimiento al distribuir el bien valioso. Quien primero se movió, ya sea “pionero” o un usuario de cadenas anteriores, obtiene estatus de su propia condición. Como se verá más adelante, la valoración de quienes fueron los/as primeros/as en instalarse y generar las redes y sociabilidades, que hicieron posibles las llegadas de muchos/as otros/as, marca la percepción de los/as bolivianos/as. Por ejemplo, cuando la imagen de la Virgen de Urkupiña llega a la ciudad de Ushuaia en 1994, las designadas para recibirla son cuatro mujeres “antiguas pobladoras”. Revisar a los/as primeros/as pasantes de las fiestas de la Virgen de Urkupiña realizadas en Ushuaia equivale al listado de los/as primeros/as llegados/as a la ciudad.

SEGUNDA PARTE

Las formas de las permanencias. De racializaciones, discriminaciones y tácticas legitimadoras

6. Las lógicas de la discriminación

6.1 Bolivianos/as en el relato nacional. ¿Es una cuestión de cuerpos?

En este apartado me interesa analizar las condiciones materiales y simbólicas que producen y reproducen la desigualdad y la exclusión a las que están sujetos los bolivianos. El punto de partida es un claro diagnóstico: los y las bolivianos/as en Ushuaia y en Argentina están sometidos a discursos y prácticas discriminatorias que inciden en sus formas de permanencia en el país. De esta manera, en el contexto actual, además de la condición de extranjería, la fuente de las opresiones vividas por los/las inmigrantes bolivianos/as deben relacionarse con la visibilidad de rasgos fenotípicos, construidos como signos de alteridad al asociarse a la inmigración “extraña”, a “los de afuera”, a “los otros”. De hecho, los términos del lenguaje corriente que los designan funcionan (y son comprendidos) como insultos en sí mismos: “boliviano”, “bolita”, “indio” (Mallimaci y Moreno 2006).

Considero que este contexto hostil puede advertirse atendiendo a los procesos históricos que configuran las gramáticas de la diversidad, que atravesaron y atraviesan la construcción de la imagen de la Nación Argentina. Las representaciones sociales sobre Bolivia y los/as bolivianos/as y las prácticas que las sustentan, se derivan de la alterización de ciertos grupos en la Argentina, en cuya forma puede rastrearse una asociación con las maneras de comprender e incluir / excluir a los pueblos originarios (y su proyección a aquellas sociedades latinoamericanas con fuerte presencia indígena), mucho más que a las figuras del/ de la inmigrante y/o extranjero/a derivadas de la inmigración europea.

Comenzaré el análisis retomando algunas de las líneas centrales planteadas en el apartado 3.3 (“La Nación Argentina. Historia de inclusiones y exclusiones”, en donde se destaca la importancia de las experiencias nacionales en la organización y estructuración de las diferencias y diversidades), enfatizando sobre aquellas que afectan especialmente las permanencias de los/as bolivianos/as.

En primer lugar, el mito del desierto a ser poblado (es decir, civilizado y europeizado) mediante políticas de inmigración, tuvo como fundamento una valoración negativa de los indígenas y de las masas hispano-indígenas o criollas, que se distanciaron de una ideología de mestizaje que no tuvo espacio en el discurso hegemónico de la nacionalidad argentina, a diferencia de lo ocurrido en otros países de América Latina, donde la hibridación opera como *tropo* maestro de la conformación nacional (Briones 2008). La Nación Argentina se “racializa” desde la negación de la diversidad.

En segundo lugar, la construcción de la nacionalidad basada en el mito de una argentinidad que debía ser proveniente del exterior (Briones 1998; Briones 2008; Quijada 2003), se ha reforzado históricamente con la propensión a expulsar fuera del territorio imaginario de la Nación a quienes se asociaron con categorías fuertemente marcadas, mediante una común atribución de extranjería que ha ido recayendo sobre distintos destinatarios a lo largo de nuestra historia (Briones 2008: 23). La construcción de la Nación Argentina se llevó a cabo a través de una autodefinición de homogeneidad interna, que se declaraba “universal” y, por lo tanto, se negaba como marcada étnicamente, dejando esa atribución para las minorías. Esta negación de diversidad en relación con las “líneas de color” nacional ha llevado a una idea, cada vez menos común y natural, de que en Argentina “no hay racismo”, por no contar con sujetos cuyo color permitiera esta práctica. Como lo han mostrado diversos analistas e historiadores, este mecanismo lejos está de impedir la ocurrencia de racismo, por el contrario, lo alimenta en base a otras prácticas de racialización (Briones 2008; Caggiano 2005; Grimson 1999; Segato 1999; Segato 2002; Segato 2007).

Como tercer elemento, cabe mencionar que esta construcción de una Nación sin marcas, pero imaginada como “blanca y europea”, configura alteridades internas definidas como “extrañas”. Es sugerente al respecto el argumento de Claudia Briones (2008: 27), que plantea la existencia de un “*melting pot*” implícito y paralelo al “crisol de raza” explícito, que se toma como fundante de la argentinidad europeizada. Aquel *melting pot* sería un espacio simbólico de reunión / fusión tanto de indígenas y de afrodescendientes, como de sectores populares del interior –criollos pobres– y eventualmente inmigrantes indeseables. Si “el *melting pot* explícito ha europeizado a los argentinos argentinizando a los inmigrantes europeos, este otro lo ha hecho produciendo ‘cabecitas negras’, es decir, ha trabajado en base al peculiar movimiento de racializar la subalternidad, internalizando parcialmente una línea de color anclada en el ‘Interior’” (Briones 2008: 28).

Rita Segato coincide, afirmando que la división significativa que definió la alteridad en Argentina se basó en la línea que dividió al “interior” de las grandes ciudades urbanas,

trasladando a los/as migrantes internos que se instalaron en el área metropolitana de Buenos Aires y otras ciudades en momentos de la industrialización del país. Lo que fue la frontera interna con el indio (Buenos Aires, mitad del siglo XIX) se convirtió luego en la frontera con el interior-otro, el inmigrante de adentro y del América Latina (Segato 1999: 91). Se trata en definitiva de una racialización y colorización nacional de los sectores populares.

En el caso de los varones y mujeres provenientes de los países latinoamericanos “andinos”, durante gran parte del siglo XX fueron excluidos del crisol explícito e incluidos en este *melting pot* paralelo, conformando el gran conjunto de los “cabecitas negras”, sin que su diferencia “étnica” fuese visible y pronunciable en el discurso político y cultural de la Nación (Grimson 2006).

Ahora bien, en los últimos años se ha presentado en Argentina –y con gran peso en Ushuaia– una hipervisibilización de las diferencias, en lo que Alejandro Grimson define como un “cambio en el régimen de visibilidad” de la diferencia (Grimson 2006). Para ello, el autor utiliza el concepto de “campo de interlocución” (un espacio social y simbólico en el cual un conjunto de actores interactúan y, por lo tanto, reconocen en “los otros” –incluso considerándolos sus adversarios o enemigos– un interlocutor necesario), que permite comprender que una Nación no es homogénea, pero que sin embargo tiene una organización específica de su heterogeneidad. Lo que Grimson propone es que en la Argentina cambiaron las características del campo de interlocución nacional, es decir que han cambiado las identificaciones aceptadas en el campo, y que por lo tanto están habilitadas para él (sin lo cual resultan incomprensibles en el diálogo y conflicto social). Si las clasificaciones étnicas no tenían sentido y resultaban “incomprensibles”, en los últimos años se comienza a hacer presente una creciente “etnificación” de las diferencias, tanto de la organización de migrantes y pueblos originarios en clave étnica como del incremento de discursos xenófobos contruidos de modo novedoso. Los “cabecitas negras” empiezan a ser nombrados étnicamente. Según Rita Segato esta visibilización de lo étnico, que muchas veces no es propia a la historia política de los diferentes colectivos, permite su diferenciación y la demanda de respetabilidad.

En conjunto, estos procesos sociales que configuran las modalidades de percibir y construir diferencias, diversidades y desigualdades nacionales ofrecen el marco desde el cual los/as diversos colectivos pueden construirse como tales, mezclando limitaciones estructurales, determinantes externos y recursos simbólicos, políticos y materiales que este mismo contexto ofrece. He mencionado ya que los y las bolivianos/as en Ushuaia suelen ser objetos de discursos discriminatorios y dinámicas de exclusiones expresadas en términos étnicos, nacionales y/o de color. Puedo agregar ahora que parte de la legitimidad de la

alteridad boliviana se sustenta en los procesos históricos de construcción nacional, que convierten a los/as bolivianos/as en “otros” históricos creados y marcados simbólicamente por las elites.

Con anterioridad a la visibilización de lo étnico (y sus entrecruzamientos con ciertas nacionalidades, como la boliviana) los y las bolivianos/as fueron “colorizados” como “cabecitas negras”. Desde los años 1990, la marcación se adjetiva como “boliviana”, sumando la alteridad histórica a la extrañación de lo “extranjero”, que atraviesa a los/as nacidos/as en Bolivia pero también a todos/as los/as que constituyen su origen, más o menos mediado, en “lo boliviano”, aunque presenten nacionalidad formal, experiencia y hasta nacimiento en el territorio nacional. El signo que fundamenta la marcación es un color “oscuro”, junto con ciertos rasgos indígenas. Los cuerpos (propios y heredados) se convierten en el signo, es decir, un atributo capaz de significar, cuyo sentido local depende de una lectura socialmente compartida y del contexto histórico y geográficamente delimitado que he descrito en el Capítulo 3. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta que titula este apartado es afirmativa: se trata efectivamente de una cuestión de cuerpos, de signos materiales que habilitan y condicionan (algunas) construcciones significativas. A partir de esta afirmación se vuelve necesario avanzar un poco más en los significados de la alterización, racialización y discriminación. Presento en el apartado siguiente algunas líneas teóricas sobre la temática.

6.2 Significados de la discriminación. Lecciones de la etnificación de la diferencia

Cuando se trabaja con “bolivianos” en Argentina rápidamente se impone una evidencia: el conjunto de los que conforman el ser boliviano/a –la identificación como tal, la visibilidad– resulta mucho mayor que el grupo de los/as nacidos/as en Bolivia. Tanto en las representaciones externas sobre barrios, industrias y espacios definidos como “bolivianos”, así como en las instituciones, colectividades, eventos religiosos, culturales y políticos “bolivianos”, las referencias no se reducen a discutir, presentar y/o promover cuestiones asociadas a la migración y a los/as “inmigrantes”, sino que la “bolivianidad” construida por estos discursos e instituciones está compuesta, creada, destinada y practicada por personas nacidas en Bolivia y en Argentina. La problemática “migratoria” se entremezcla y confunde con problemáticas relacionadas con los/as descendientes de los/as bolivianos/as: los argentinos/as con origen boliviano.

En mi propia investigación, en la que buscaba “inmigrantes”, supuse la nacionalidad de muchos/as de mis interlocutores ante diferentes “marcadores” visibles. Las generaciones

posteriores a los inmigrantes siguen siendo designadas en su cotidianidad por otros/as y por mí misma como “bolivianos”, lo que suele encolerizar a más de un/a argentino/a con origen boliviano.

Esta evidencia ha sido un punto de partida que me ha llevado a la necesidad de comprender e interpretar los discursos sobre lo boliviano de un modo más complejo que como un mero rechazo a “un modo de vida” o a la condición de extranjería. Había algo mucho más profundo y difícil de evadir por quienes sufrían estas marcaciones heredadas, adheridas a los cuerpos, características que no podían ser comprendidas desde las *categorías “étnicas”*⁴² en su vertiente culturalista, sino más bien en procesos relacionados con la materialidad de los cuerpos, es decir, procesos de racialización.

Es importante y necesario explicitar mi propio entendimiento sobre estas categorías. En las ciencias sociales argentinas contemporáneas, quizá como fruto de la invisibilización de la raza y la diversidad étnica en el discurso hegemónico estatal, nacional y político, han sido poco utilizadas y rechazadas, en muchos casos, por sus posibles usos biologicistas. En un compilado sobre la segregación en Buenos Aires, Mario Margulis y Marcelo Urresti inician el trabajo denunciando el descuido de la literatura sociológica en Argentina hacia una de las formas de discriminación más potentes y con mayor influencia en la vida social: aquella dirigida hacia un sector de la población que lleva en el cuerpo las marcas de su origen indígena o mestizo, para la cual los autores de los diferentes textos recolectados en el libro utilizan la noción de “racismo” (Margulis y Urresti 1999). En esta misma línea, sostengo que negarse a considerar la dimensión racial de los procesos sociales locales supone renunciar a la comprensión profunda de marcaciones de alteridad, con enorme importancia en nuestro país, aun cuando no sean nombrados como tales. Este silencio sobre la raza y lo racial puede reproducir los basamentos sobre los cuales los mecanismos de racialización se sostienen; por ello la importancia que tiene para la teoría sociológica “develar” lo oculto en el sentido común. La reproducción de las desigualdades también tiene lugar a partir de la invisibilización de lo que se define como “norma”.

En los últimos años, comienzan a escucharse voces que critican la eliminación de la dimensión racial de los procesos sociales como efecto del rechazo a la “raza”, como clasificación biológica inmutable de grupos jerarquizados, y un uso de la “diferencia étnica” utilizada como un mero eufemismo de, justamente, diferencias raciales.

⁴² Concibo de modo amplio la categoría de etnicidad para dar cuenta de identificaciones basadas en diferencias y factores culturales.

El concepto de “raza” alude a un mecanismo, entre otros, dirigido a construir la otredad, a poner en evidencia e identificar al otro. Coincido con el filósofo Etienne Balibar, para quien el desarrollo de la antropología ha pasado de un análisis “objetivo” de lo racial a uno “subjetivo”, al desplazar el estudio de la diferencias entre las razas y sus desigualdades consideradas como fenómenos objetivos hacia el análisis del “racismo”, es decir, la creencia subjetiva de una desigualdad de razas, que proyecta una grilla de interpretación “racial” sobre el conjunto de la historia, o que reduce el conjunto de las diferencias humanas a un modelo imaginario de diferencias que se suponen originarias y hereditarias. Se trata de una “representabilidad racial de las desigualdades” (Balibar 2005: 23). Sin embargo, Balibar afirma que se está en presencia en el mundo contemporáneo de un regreso de “la raza” bajo otras formas, en tanto “mutación de las estructuras del odio”, que se sostiene en la recomposición de la figura del “enemigo íntimo” y la “exclusión interior”. Este regreso contemporáneo de la raza ve mutadas las categorías del racismo, que pasaron de una división de la humanidad entre diferentes subespecies según una idea de la “diferencia cultural” naturalizada y, simultáneamente, de una alteridad o irreductibilidad del otro, hacia un esquema de exclusión interior dirigida a todos aquellos que la sociedad no puede eliminar, pero que por razones de cultura, de historia, de organización del trabajo o de genealogía se esfuerza en ubicar aparte, en los márgenes (Balibar 2007).

En un registro similar, el antropólogo Didier Fassin al reflexionar sobre la situación de la academia francesa —reacia a considerar la diversidad étnica o racial como formas de configuración social—, propone que es posible pensar en el racismo y las “razas” como dos realidades potencial y prácticamente separables. “Existe un pensamiento racial sin racismo y existe un racismo sin soporte racial” (Fassin 2006: 30). De esta manera, sugerir, advertir, enfatizar y eliminar la “raza” como categoría explicativa de las diferencias sociales y sus significados no implica terminar con el racismo y sus consecuencias. Aun en contextos donde la eliminación de la “raza” en su sustento biológico es compartida por diversas áreas del conocimiento y gerenciamiento social, se está lejos de haber terminado con el pensamiento racial que se filtra constante y cotidianamente en diversas situaciones y noticias construidas desde los medios de comunicación, en las que se dan por evidentes distinciones entre poblaciones denotadas como naturales. Retomando las palabras de Fassin, la raza, ya no en un sentido estrictamente biológico sino “groseramente fenotípico”, es un significante que sigue obteniendo cierto reconocimiento en el espacio público (Fassin 2006). Balibar sostiene algo similar al advertir que la palabra “raza” continua funcionando en la base de la identificación de las diferencias étnicas y culturales (Balibar 2007).

El racismo no está anclado en la existencia de razas, sino que trata de formas de estigmatización basadas en imaginarios vinculados al cuerpo, aunque de hecho se apoyen también en rasgos que se originan en la cultura, la religión u otras manifestaciones de lo social (Margulis y Urresti 1999: 42). En los discursos racistas públicos contemporáneos se suele suponer como equivalentes, los discursos sobre las diferencias raciales, las diferencias étnicas y la condición migratoria. Existe en la actualidad una confusión reinante entre las categorías de “extranjero” e “inmigrante”, “extranjero” y “de origen extranjero”, “racial” y “étnico”, involucrando trayectorias biográficas, estatus jurídico, región geográfica e hipotéticas raíces, que suelen usarse como sinónimos en el ágora y en los discursos de sentido común.

Para comenzar a reflexionar sobre las características raciales de los fenómenos que estudio, se debe partir de la diferenciación sustantiva entre estas maneras de hacer, representar y presentar las diferencias dentro de las diversas historias nacionales. Un uso preciso de las categorías, y en el mismo acto de los procesos sociales que les dan origen, es de suma importancia para esta investigación y para todo análisis centrado en la vida cotidiana de quienes son clasificados/as y nombrados/as por aquellas etiquetas. Primero, porque mantener la confusión reproduciría una evidencia silenciada en la argumentación y sostén de la confusión; me refiero a la suposición de la irreductibilidad de este conjunto de procesos a la condición de extranjería y, por lo tanto, a cuestiones de nacionalidad. Sin embargo, como se ha visto, para la comprensión de la vida cotidiana de los y las bolivianos/as, sus sociabilidades y posibilidades de interacción y significación, la nacionalidad efectiva importa mucho menos que la alteridad percibida, es decir que algunos/as “nacionales” continúan siendo vistos/as como si no fueran de aquí (Fassin 2006: 27).

La percepción social de los cuerpos es entonces parte nodal de la problemática. Los fenómenos de racismo dan cuenta de que los cuerpos son vehículos de sentido que comunican mensajes a través de su apariencia. A través de ellos, los sujetos en cada intercambio cotidiano practican una fenomenología social espontánea, en la que se perciben, se sopesan y se miden atribuyéndose pertenencias recíprocas (Urresti 1999: 63). Los cuerpos comunican mensajes a través de su apariencia, hablan y son “escuchados” expresando pertenencias atribuidas. El cuerpo, junto con el nombre, “son los asientos objetivos de la clasificación social pues hacen visibles, a través de las características previamente definidas y ordenadas por los sistemas sociales, las posiciones del sujeto en las que se construyen las identidades singulares” (Urresti 1999: 64).

De esta manera, analizar la experiencia cotidiana de los y las bolivianos/as obliga a alejarse del foco puesto únicamente en temáticas “migratorias”, e incluir como datos del

análisis los sentidos sociales construidos sobre la apariencia de sus cuerpos. Si el cuerpo funciona como un lenguaje que no puede no comunicar, los modos hegemónicos de interpretar los signos son el producto de una determinada experiencia histórica y social.

Los espacios nacionales pueden ser escenarios privilegiados para analizar los procesos de construcción y atribución de sentidos e interpretaciones válidas sobre las apariencias corporales. De esta manera, las categorías de clasificación y nominación configuradas nacionalmente (y sustentadas en la historia) le confieren diferentes significados históricos a lo “racial”, lo “nacional” y lo “étnico”, generando procesos nacionales de “racialización” y “etnización”. No hay nada de natural en la interpretación de algunas marcas como raciales y otras como étnicas, sino que se trata de una expresión de ciertas causas con un desarrollo sociohistórico determinado. Un modo eficaz de evitar la sustancialización que implica hablar de “grupos étnicos” y “grupos raciales” o “razas”, es tomar como objeto los procesos que los configuran, es decir, la “racialización” y “etnicización”.

Los estudios sobre las experiencias nacionales, entonces, ofrecen excelentes marcos desde los cuales interpretar los sentidos de las categorías étnicas, raciales y nacionales, previniendo y augurando los peligros de naturalizar los signos sobre los cuales se construyen los discursos (Segato 2007), y reforzando la importancia de los Estados Nacionales y sus barreras arbitrarias –pero simbólica y materialmente efectivas– como escenarios necesarios de análisis. Los significados de ser “étnico”, “racial” o no serlo, cambian según los momentos históricos y dentro de contextos políticos particulares, condiciones que abren diversos espacios para “actuar” la diferencia cultural y también para “pensar” y “hablar” de ella (Briones 1998: 107).

Vuelvo aquí a los trabajos de Claudia Briones, quien propone comprender a la *racialización* como una forma social de marcación de alteridad, que niega la posibilidad de que cierta diferencia / marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural, descartando la opción de ósmosis a través de las fronteras sociales; esto es, de fusión en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. Por el contrario, define como *etnicización* a aquellas formas de marcación que, basándose en “divisiones en la cultura” en lugar de “en la naturaleza”, contemplan la desmarcación / invisibilización y –apostando a la modificabilidad de ciertas diferencias / marcas– prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad (Briones 2008).

Un mismo grupo puede ser objeto de ambos procesos sociohistóricos. En el marco de la historia nacional, Briones identifica diferentes trayectorias para alteridades construidas

sobre diversas marcas. A los inmigrantes europeos –a sus hijos/as en realidad–, etnizados como grupos, les cabía recorrer la senda de “argentinización”. En cambio para los pueblos originarios, racializados, un proceso equivalente se definía como “blanqueamiento”, porque a diferencia de los primeros, no eran “ya blancos”. Para los primeros, se aplican los principios de *jus solis*, para los segundos el de *jus sanguinis* para argentinizar o extranjerizar selectivamente las distintas alteridades. De esta manera, mientras que de acuerdo a la normativa la ciudadanía argentina se adquiere por el principio de *jus solis* –principio que permitió argentinizar a la descendencia de la inmigración europea–, otras alteridades son permanentemente extranjerizadas en base a la aplicación asimétrica, simbólica con efectos prácticos, del principio del *jus sanguinis*. (Briones 2008: 34). Hay un grupo de personas definidas como “extrañas”, a quienes se les niega cotidianamente el derecho a argentinizarse y, por lo tanto, a volverse “semejantes”. La “argentinidad”, en este sentido, es un atributo que supera el mero hecho formal de la ciudadanía legal; más bien depende de su reconocimiento cotidiano en el transcurrir de la vida pública / privada. Se trata de una identidad que, como tal, depende de procesos relacionales de identificación, por lo que no basta con su reconocimiento unilateral o meramente formal.

De modo similar, y tal como lo he señalado, los/as bolivianos/as son sujetos de procesos que los alterizan de una manera “racializada”, anclados en ciertos rasgos fenotípicos asociados a la “indianidad” y significados como estigmatizantes, siempre, cotidianamente, en el pasado y el futuro. En el caso de los y las bolivianos/as, se tiende a aplicar el principio de *jus sanguinis* para presuponer la ciudadanía boliviana de los descendientes argentinos/as. Es decir, las segundas (y consiguientes) generaciones de los y las migrantes bolivianos/as, argentinos/as según la normativa, siguen siendo designados, clasificados y marcados como “bolivianos/as”. Sus prácticas, movimientos de ascenso social o permanencias se encuentran sospechados como ilegítimos, basados en una definición de extrañeza y en la imposibilidad de revertir ese lazo con la Nación Argentina y sus “nativos/as”. De este modo, a los/as bolivianos/as con rasgos indígenas, es decir pertenecientes a un grupo fenotípicamente constituido a través de la historia, se les impone una alteridad radical a través de la cual, “a veces abiertamente y otras bajo el manto de la religión o la cultura, se diferencia a los individuos, sin su aval, en función de sus orígenes, del color de su piel o de sus signos en la vestimenta” (Fassin y Fassin 2006: 9).

Para terminar, y tal como lo subraya Marcelo Urresti (1999: 70), para la sociología no importa tanto el uso científico del término *raza*, sino su uso popular en tanto vehículo de construcción de categorías de población diversas. Los caracteres fenotípicos están cargados

simbólicamente, es decir, son pasibles de tratamiento social y se convierten en un material con el cual los actores sociales pueden elaborar teorías con las que explican las conductas de los otros participantes en el mundo social, predicen sus estados futuros y se hacen una imagen de ellos.

La racialización pone trabas externas y objetivas a la noción de “identidad” como una adscripción voluntaria y múltiple. Se trata de una identificación exógena que funciona como condicionamiento material que limita las posibilidades de construirse individual o colectivamente de modo voluntario. De esta manera, los rasgos físicos provenientes de herencias genéticas terminan constituyendo una estructura difícil de evadir. Las marcas genéticas del cuerpo hablan de un juego de diferencias que siguen funcionando como si las razas existieran y, en la medida en que hay quienes así lo creen, el prejuicio no se detiene sino que las razas se convierten en entidades imaginarias que tienen efectos reales sobre lo social (Urresti 1999).

Las experiencias de vida de los/as entrevistados/as demuestran la constante presencia de la mirada de los/as otros/as, que sigue ubicándolos en polos marginales, extranjerizándolos y marcando una falta de origen: la del desplazamiento espacial –que refuerza las faltas consiguientes que suelen ser atribuidas a su presencia– y la de los desplazamientos morales. Existe una situación de dominación en la que el poder se expresa en sus múltiples formas, las menos sutiles de la violencia verbal o física hasta las formas sutiles de la aversión gestual y corporal o la valoración de los cuerpos en un supuesto “mercado de la belleza”. Se refuerza la idea de las “identidades” como procesos contruidos en y desde las relaciones sociales, como juegos variables de atribución y asunción: las posibilidades de identificación dependen del reconocimiento de la mirada otra en las experiencias de intercambio y de los recursos disponibles en situaciones localizadas para la negociación del valor de la apariencia.

6.3 Los/as bolivianos/as en Ushuaia: integraciones laborales y exclusiones simbólicas

En palabras de Claudia Briones, los Estados provinciales también operan como instancias fundamentales de articulación, generando representaciones localizadas sobre el Estado y sobre la política, administrando a su vez sus propias formaciones locales de alteridad para especificarse en relación con “la identidad nacional” desde formas localizadas de “ser argentinos” (Briones 2008: 17). Las geografías locales devienen tanto proveedoras de anclajes respecto de los lugares de enunciación, desde los cuales los diferentes activismos y actores

locales organizados alrededor de identidades particulares plantean sus demandas, como objetos preferentes de contrainterpelación, una vez que los sujetos identifican las desigualdades fundantes que operan semejante distribución (Briones 2008: 19).

En este sentido, los relatos sobre el acontecer “nacional” adquieren otro tono cuando se los enfoca desde regiones históricamente constituidas como periféricas. En los territorios patagónicos el “problema de la argentinización” adquiere contornos específicos: “Como parte del proceso de efectivización de la soberanía en las nuevas tierras ganadas al indio se tornó relevante dotar a la sociedad regional de elementos que permitiesen afirmar su identidad nacional” (Bandieri, S: 165). De esta manera, lo que incentiva el fomento a las migraciones poblacionales en estas tierras no era únicamente el temor al “desierto” (territorios únicamente ocupados por “salvajes”), sino también a la creciente presencia extranjera. En Ushuaia se trataba de una presencia que no era española ni “criolla” sino inglesa. Las misiones eran de ese origen y sus tareas se hacían en su idioma; el famoso diccionario realizado por el reverendo Bridges era una traducción al inglés del lenguaje Yámana; los científicos y exploradores también eran europeos no españoles, y su tránsito se refleja en la toponimia de Magallanes. Punta Arenas era la ciudad motor de la región, y las novedosas fronteras jurídicas no eran eficaces en las actividades cotidianas de quienes allí residían. Como se ha visto, hasta 1884 no había símbolo alguno del Estado central en el territorio austral. Poblar debía hacerse en nombre de la Patria consolidando al Estado e instituyendo la identidad nacional en formación. Había que dotar a la región de referencias que la hicieron sentirse parte de la “comunidad nacional” pensada como culturalmente homogénea.

De esta manera, las relaciones con el Estado central, la periferia del territorio, y sus calificaciones como tierra desértica primero, extranjerizada luego, constituye un contexto que habilita la construcción de alteridades locales que, si bien suponen a las nacionales y remiten a ellas, se tiñen de características locales especificando y diferenciando las gramáticas nacionales.

Las memorias locales. Definiciones locales sobre los/as bolivianos/as y su alterización

Intentaré brevemente delinear algunos contornos de una memoria social⁴³ subyacente común a los/as fueguinos/as, no siempre explicitada pero pre-supuesta por todos/as (aun por quienes la critican). He definido un “tipo ideal” que resalta los rasgos básicos de la memoria oficial de la ciudad, especialmente en la dimensión que me interesa aquí, es decir, aquellos contenidos relacionados con las representaciones sobre los y las bolivianos/as. Se verá que este objetivo llevará obligatoriamente a analizar la construcción de una identidad y memoria local, vinculada a los y las fueguinos/as, demostrando una vez más que los temas migratorios implican siempre reflexiones sobre las construcciones locales de identidades nacionales y regionales.

Las memorias sobre los indígenas

Si el lugar de la bolivianidad se construye asociado a las definiciones de lo indígena en la Argentina, se vuelve necesario recuperar cuáles han sido los discursos y prácticas de configuración de lo indígena en Ushuaia y Tierra del Fuego. En el Capítulo 3 trabajé estos recorridos en relación con la Patagonia. Reforzaré aquí aquellas travesías propias de la región austral.

Debe recordarse, en primer lugar, que la relación simbólica establecida con los pueblos indígenas en la memoria local es lo bastante ambigua como para permitir múltiples interpretaciones. Por una parte, en la actualidad los pueblos originarios constituyen su historia como una dimensión propia del *territorio* de Tierra del fuego. La asociación a la tierra, sin embargo, en una sociedad atravesada por las migraciones, ubica a estas memorias locales y territoriales por fuera de la memoria de la sociedad fueguina contemporánea, que mira hacia el continente en la búsqueda de pasados que constituyan su presente.

De esta manera, la historia de los pueblos indígenas tiene un lugar de relevancia difícil de negar, que aparece con fuerza en la escenificación del pasado y los “lugares de la

⁴³ Entiendo a la “memoria”, y así será utilizada en este trabajo, como una categoría social relacionada con memorias individuales enmarcadas socialmente (Halbwachs 1976). En este sentido, las memorias que me interesan son aquellas que están en-marcadas, inscriptas en una matriz grupal que Halbwachs denomina “la memoria colectiva o social”, es decir, “la trama cotidiana producida por y productora de comunidad” (Trigo 2003: 87). Así definida, la memoria colectiva puede llegar a comprenderse como objetivación reificada, homogénea y externa a los individuos, que sólo la so-portarían y reproducirían. Sin embargo, la memoria colectiva puede ser comprendida también como un conjunto de “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder” (Jelin 2002: 21). Desde esta perspectiva, ya no puede concebirse a la memoria colectiva como un hecho dado sino como un *proceso social* construido por actores sociales en contextos limitados de acción.

memoria” (Nora 1984) producida en los museos, en los libros turísticos, en los nombres de las calles (especialmente aquellas trazadas y nombradas en los últimos años, entre las que se encuentran *Kuanip*, *Kaiken*, *Kayel* de origen selk’nam o aligami, y *Akainik*, *Hakuerum*, *Stayakin* de origen Yámana). El uso de palabras de origen indígena marca una profunda diferencia con aquellas primeras calles identificadas con los pueblos originarios: “Onas” y “Yaghanes”, ambos nombres que no son de autodesignación, sino que son términos empleados por los colonos para referirse a Selk’nam y Yámana respectivamente.

Desde los años 1980, el paisaje urbano de Ushuaia exhibe una destacada presencia de lo indio en la iconografía, la publicidad, los nombres de comercios –Manekenkn, Jimmy Button, Tolkeyen, Yoppen, Aklekoyen– e instituciones (Kayu Chenen, Chowen, Krakeyen). Inclusive la llave de la ciudad, tallada por la India Varela, lleva como emblema el rostro de un indio ona (Vidal Espinoza 1993).

Ahora bien, debe analizarse la modalidad en que la presencia indígena es recuperada y los lazos significativos contruidos con la ciudad y la población actual. Una manera posible de hacerlo consiste en el examen espacial y temático del “Museo del Fin del Mundo”, en tanto órgano de aplicación de la legislación de protección patrimonial y, por consiguiente, institución central en la difusión de la imagen de los indios en la sociedad regional. Los “indios” ocupan el inicio de la visita (sala etnografía), ubicados en la “prehistoria” de la ciudad, y le siguen los “viajeros”, aquellos “aventureros” en expediciones que recorrieron la región volviéndola “visible” al mundo, sin formar parte de la población fueguina. Como lo remarca el antropólogo fueguino Hernán Vidal Espinoza, “salvo algún elemento aislado, como esas puntas de flecha de vidrio, el hiato entre historia y prehistoria (entre indios y misioneros) está claramente marcado, incluso espacialmente” (Vidal Espinoza 1993). Hay lugar luego para los “colonizadores” misioneros, militares y “aventureros” que se instalan en la región⁴⁴. Como su nombre lo indica, son estos “colonizadores” quienes dan comienzo a la historia local con alguna continuidad en la ciudad actual y su población.

Por lo tanto, la recuperación de la historia indígena obtiene su valor en tanto celebración de una presencia lejana en el territorio. Su unión al presente se realiza vía el territorio, pero únicamente *por* el territorio, como un pasado valorado pero “ajeno”, de “acá” pero no relacionado con el “nosotros”. En ello han colaborado los historiadores institucionales que construyeron un indio perteneciente al pasado histórico. En sus historias, el espacio

⁴⁴ Las salas que completan el museo llevan por nombre “almacén de la época”, “el presidio”, “pájaros de fuego”, “tesoros del banco de la nación”.

textual dedicado a los indios se restringió a las introducciones o a los primeros capítulos, y su papel al de meros sujetos del sistema de administración étnica. Con el comienzo de la verdadera historia –la protagonizada por los colonos– los indígenas se invisibilizan. El papel de paisanos y mestizos queda por fuera de la historia social y económica fueguina (Vidal Espinoza 1993). Al igual que en la historia nacional, esta “invisibilización” retórica debe analizarse separadamente de la “exterminación indígena”, como parte de los mecanismos de alterización indígena en relación con la construcción nacional.

La vinculación con el territorio no es suficiente para trazar la continuidad identitaria entre quienes lo habitan. La relación entre el espacio y la memoria tiene en la ciudad de Ushuaia características peculiares, derivadas de los procesos migratorios que no siempre van de la mano. Se posibilita así una memoria compartida, como marco de una identidad colectiva, que se reapropia del territorio local pero desde pasados conformados desde “otros” territorios. Uno de ellos, paradójicamente, es el territorio nacional.

Este tipo de configuración espacial se vincula con la forma de articulación entre el territorio local y la “Argentina”. Para comprender esto, debo recordar el análisis realizado sobre la relación entre la construcción simbólica del espacio nacional y la “isla” de “tierra del fuego”. Primero, en tanto parte de la Patagonia, se trataron de tierras indómitas que debían “ocuparse” y civilizarse. Pero la relación de la “isla” con el continente fue todavía más conflictiva, lo que se vio expresado en la serie de políticas destinadas a “poblar” y “argentinizar” estas tierras. La imagen de la ciudad y la región estuvo signada por su ubicación geográfica que la volvía sobredeterminada por la naturaleza. Su “lejanía” también se utiliza como argumentación para la tardía presencia estatal, saldada en gran parte por la presencia de misiones anglicanas y salesianas. El resultado son definiciones históricas que la describen como “incompleta”, “alejada”, “salvaje” y “necesitada” de acciones externas. Las políticas dirigidas desde el Estado Nacional contienen estos supuestos que explican su tardía provincialización.

Las definiciones sobre el territorio se trasladan a las poblaciones que transitan la región, sospechadas de escasa civilidad hasta la llegada del Ejército Argentino. A ello se le suma el tránsito constante de extranjeros, especialmente de ingleses (en las misiones y estancias), que aumenta la sensación de una tierra “extraña” y “lejana” en los límites del Estado Nación.

Por consiguiente, la “otredad” del territorio se vinculó ya entrado el siglo XIX no tanto con la presencia “indígena”, sino más bien con la fuerte presencia de población “extranjera”, que no deseaba integrarse a la matriz nacional. Su ubicación y “extranjerización” hizo que

Tierra del Fuego expresara una discontinuidad territorial que recién será superada por el tránsito de migrantes. Durante largo tiempo, Tierra del Fuego apareció “despegada” del territorio nacional, por fuera del *continuum* territorial, lo cual originó las políticas ya mencionadas en capítulos anteriores, como el intento de colonización penal y la promoción industrial.

En el pasado, la presencia “extranjera”, amenazante por lo poderosa, ha hecho que en variadas escenificaciones locales sobre lo nacional los “originarios” pudieran definirse como víctimas de los/as extranjeros/as que provocaron su extinción por fuera de las políticas de los Estados Nacionales. Pero además permitió recuperaciones “nacionales” y “nacionalistas” de los pobladores de las islas, como “antecesores” y “verdaderos” pobladores que funcionan de modo paralelo a su invisibilización hegemónica a partir del discurso de la europeización y construcción nacional vía el aporte externo. Para ello, no existe mejor ejemplo que un monumento que estuvo presente en el muelle comercial hasta los años 1940. Conmemoraba la “ocupación” argentina de Ushuaia en 1884, a partir de un Ona llevando la bandera nacional. De esta manera, lo “nacional” pudo ser pensado desde lo indígena en contra de la presencia “extranjera”.

Que lejos parece encontrarnos de aquella expedición del Comodoro Augusto Lasserre, llevada a cabo en 1884, con la Corbeta Paraná, en que al arribar a la Bahía de Ushuaia vio que en la península de la misma enseñoreaba la bandera inglesa, izada y mantenida por el misionero anglicano Thomas Bridges. Por supuesto que el Comandante Lasserre mandó inmediatamente a arriarla, colocando en cambio la bandera argentina que era la legítima dueña. Para celebrar este fausto acontecimiento, el penado N° 212, José Bonomi o Arzac, erigió un modesto monumento en el patio del Presidio, consistente en la estatua de un indio Ona, hecho en cemento portland y pedregullo, en actitud de haber roto sus cadenas, cuyos pedazos cuelgan de sus muñecas, sosteniendo con su mano derecha el pabellón argentino, a su pié un salvavidas y un ancla, y como bajorrelieve la silueta de la Corbeta Paraná. Tres tripulantes de la Paraná, testigos presenciales de aquel hecho existen en Ushuaia, Don Luis Figue, Don Antonio Isorna y Don Manuel Pereira, los tres son comerciantes que han realizado regular fortuna (Fragmento presente en el museo de fin del mundo de un testimonio elaborado por el coronel José E. Rodríguez en 1921).

Se trató de una de las primeras obras de arte que adornó la ciudad, demolida a principios de la década de 1940 y reemplazada años después por el “Ona de Perlotti”, actualmente emplazado en el museo del autor ubicado en la Ciudad de Buenos Aires. Según algunos registros de entrevistas a “viejos pobladores” ubicados en el archivo del “Museo del fin del mundo”, la causa de la demolición fue un pedido de la esposa del entonces Gobernador, debido a que “afeaba el paisaje”. Más allá de la veracidad de la anécdota (no se trata de una fuente confiable), importa su verosimilitud, anclada en la concepción nacional de la época sobre la “fealdad” de los pueblos originarios, tan lejanos al modelo de belleza

europeo. Con el reemplazo de la estatua, en la ciudad ya no quedan expresiones visibles y materiales de este particular modo de articular las historias de los pueblos originarios con la patria en pugna con la presencia de europeos.

Los relatos de nacionalización heroica de las poblaciones originarias fueron obstruidos por aquellos que marcan una recuperación de los pueblos originarios a partir de su vinculación con las tierras “naturales” y “pasadas” anteriores, y por lo tanto, diferentes a “lo nacional”, que emerge condicionado y posibilitado por la presencia estatal, ya sea vía el penal o las Fuerzas Armadas. Estos elementos imbricados en la figura del oná del monumento se desligan entre sí, especialmente las vinculaciones entre las representaciones de la nacionalidad argentina y la imagen de los pueblos originarios.

La recuperación positiva de los pueblos originarios en tanto objetos del pasado histórico o en su vinculación con la naturaleza expresa la discontinuidad con el presente y la exclusión de estos/as pobladores/as como posibles antepasados de los residentes actuales.

La valoración de las permanencias

La recuperación vía el territorio es un primer indicio de una marca central en la constitución de la identidad fueguina, que constituye un sisma que clasifica a las poblaciones y residentes: *la valoración de la permanencia*, de la presencia en la ciudad en tanto “pobladores/as” y no meros/as sujetos/as de poblaciones en tránsito. Esta obsesión local sólo puede comprenderse por una que la antecede y le da forma: la del origen. En una tierra poblada por inmigrantes, la “originalidad” de la pertenencia al territorio local de la mayor parte de la población no se adscribe por el nacimiento, aun cuando se sea “nacional”. Los “nacidos y criados” descendientes de los “primeros pobladores”, hasta 1991, no llegaban a la mitad de la población. A partir de la década de 1990, la proporción de “fueguinos/as” aumenta por el crecimiento de hijos/as de la inmigración reciente, por lo que se trata de una población joven y dependiente de las decisiones familiares sobre estrategias de residencias (en 1991 la proporción de fueguinos/as ascendía al 56% y en el 2001 a 61%. Fuente: Censo 2001). Esta particular configuración poblacional ofrece un escenario diferente para la construcción común desde la cual sea posible volverse “fueguinos/as”, que necesita desencializar la condición de fueguino vía el nacimiento, para permitir la inclusión del gran número de los/as no nacidos/as. Así, el modo de convertirse en fueguino/a, o digno de serlo, puede adquirirse, y sólo se adquiere, con la permanencia, un elemento que por su propia definición es siempre de comprobación provisoria, por lo que debe sostenerse con continuas “demostraciones” de

permanencia futura. Pero además, como mostraré, se trata de un atributo no distribuido equitativamente entre quienes efectivamente permanecen.

Por ejemplo, son los pueblos “originarios” los “primeros” en residir en estas tierras australes y en encarnar una relación originaria con el territorio. Sin embargo, esta doble condición no es suficiente para integrar las memorias de las poblaciones locales, sino más bien se trata de atributos que los constituyen como parte del escenario natural, bello y amenazante que recibe a las poblaciones. El “origen” rescatado actualmente es encarnado por los “primeros pobladores”, misioneros y colonos que decidieron su permanencia en la ciudad.

Es necesario remarcar que en uno de los primeros estudios realizados sobre la población fueguina por el sociólogo José Luis de Imaz, se destaca, por el contrario, que en Tierra del Fuego no se ha desarrollado una mentalidad de “pioneros” ni de fundadores o conquistadores. El autor encuentra un rechazo a la misma idea de tradición, que define como “complejo” de los viejos pobladores (Imaz 1972). Más allá de las explicaciones esgrimidas por el autor (que relaciona este complejo con la presencia del penal), esta diferencia central y radical en las representaciones locales da cuenta del fuerte impacto que ha tenido la inmigración masiva, que convierte a Ushuaia y a Tierra del Fuego en una ciudad y en una provincia de “inmigración”, de múltiples y heterogéneos orígenes, preocupadas por la construcción de una base común desde la cual construir una identidad local.

En esta memoria en formación, la permanencia hace al fueguino/a. En relación con los primeros pobladores, son las connotaciones negativas (el desierto, el confín, el límite inhabitable e inhóspito) presentes en las imágenes sobre la Patagonia en general y sobre Tierra del Fuego en particular aquellas utilizadas como argumento principal para entronar en figuras heroicas a quienes desafiaron las inclemencias territoriales, sociales y climáticas. En cuanto a la población actual, fruto de corrientes migratorias, la condición de inmigrantes pero “nacionales”, que han “elegido” llegar y sobre todo permanecer y trabajar en Ushuaia, recupera la descripción heroica de los “primeros pobladores”. Para unos y otros se comparte el pre-supuesto de la valoración de su presencia en tanto expresión de una elección “patriótica”, cuyos beneficios repercuten para el conjunto del “pueblo argentino”.

Es posible interpretar este relato, articulando las representaciones locales ancladas en la experiencia específica de la región con las imágenes que dominaron las formas de lo nacional, especialmente difundidas por las instituciones estatales. La valoración de la permanencia se amalgama con la dicotomía civilización-barbarie, que clasifica a quienes poblaron “originariamente” a la ciudad. De esta manera, el rescate del pasado y su inclusión en la memoria local es dirigido a un tipo de población que debió civilizar y culturizar el

territorio ocupado, ya no por los “salvajes”, sino por una naturaleza “salvaje”, pintoresca pero a ser domesticada, donde los indígenas quedaban incluidos como un elemento central.

A la clásica división entre civilización y barbarie se le asocia la otra, también clásica, de *naturaleza y cultura*, en relación con la producción de la ciudad. Los que “vinieron” (los varones, heroicos, aventureros, científicos), pero especialmente los que se “quedan” (colonias, familias) *hacen* a la ciudad, la culturizan “enfrentando” y “domando” a la naturaleza. Ushuaia se representa así como un producto de agentes “externos” que, “por voluntad propia”, se vuelven condición de posibilidad y parte fundante de la creación de la ciudad y su historia.

Al igual que en el relato nacional, la civilización debe venir desde el afuera por parte de la población que “llega” a la ciudad, lo cual excluye de cuajo a las poblaciones “originarias”. Justamente aquello que se destaca como valioso –su pertenencia primaria al territorio en tanto primerísimos pobladores– los vuelve “salvajes” y “naturales”. “Originarios” entonces tanto como “salvajes”, o en líneas más románticas, desnudos de civilidad y parte central de la valorada “naturaleza” que domina la región y que debió ser “domada”.

El discurso nacional deja otra marca de importancia en la memoria. Esta población vuelta heroica, que se adjetiva como “nacional” o “nacionalizable”, ocuparía y volvería argentinos los confines del Sur.

Vale la pena analizar quiénes pueden formar parte de estas poblaciones civilizatorias y argentinizantes: claramente, los/as nacionales y nacionalizables, es decir, siguiendo las categorías de Briones, los/as definibles como argentinos/as incluso cuando constituyen alterizaciones, siempre y cuando éstas sean modificables con la permanencia y la descendencia. Los primeros pobladores son, sobre todo, los propios argentinos/as que arriban y permanecen en la ciudad. Los inmigrantes nacionales son en este sentido héroes patrióticos que cumplen las misivas de civilizar, poblar y garantizar la soberanía. En la ciudad son diversos los lugares reservados a la conmemoración del “primer argentino” que residió en la isla. Se trata de Luis Figue, un soldado que decide instalar el primer almacén cuyo nombre da cuenta de la importancia de su presencia: “El primer argentino”. Figue tiene su calle, un espacio de memoria en la ciudad y en los museos que construyen la historia y los orígenes de la ciudad, donde se destaca que “su familia aún reside en Ushuaia”.

Pero además, he hecho referencia a los argentinizables. Influenciados por la historia más amplia del territorio nacional, algunos extranjeros son incluidos en esta verdadera gesta, en búsqueda de la inclusión patriótica. Quedan incluidas aquí las misiones anglicanas y luego salesianas, en tanto actores civilizatorios y por ello valoradas. Quienes han permanecido en

las tierras fueguinas (los descendientes convertidos en estancieros) constituyen los antecedentes de la población nacional en la isla.

Bajo esta misma grieta –los externos cuya permanencia se valora y construye como parte de la memoria– se encuentran las corrientes migratorias integrables. Si bien la inmigración masiva no afecta a este trozo de tierra (como a muchos otros dentro de las fronteras nacionales), se rescatan las presencias de croatas por su influencia en el área industrial y en emprendimientos náuticos (Canclini 2007: 155) y de yugoslavos (especialmente entre los guardias del presidio). Mención aparte merecen los españoles llegados a principios de siglo XX y los italianos a mediados de siglo, por tratarse de contingentes relacionados con la industrialización local o proyectos articulados desde los Estados. La llegada de españoles e italianos es además memorada en modo de anécdotas excepcionales, lo que indica el escaso flujo de los migrantes “tradicionales” arribados a la zona litoral de nuestro país. Se trata de la disposición fallida de una fábrica de sardinas que trae sus trabajadores españoles y la llegada de la empresa constructora Borsari en 1948, que se instala con su mano de obra proveniente de Bologna, Italia. Dos anécdotas de llegada excepcional de europeos “valorados”, que anticipa la importancia del crecimiento poblacional vía arribo de empresas, que marcará la historia fueguina posterior.

Estos inmigrantes no son pensados como productores de la heterogeneidad local. Por el contrario, su recuerdo incluye a Ushuaia en la historia “nacional” marcada por la inmigración insular. La construcción de estos recuerdos de inmigrantes integrables se debe en gran parte a la efectividad del mito del crisol, que se emplaza también en estos parajes a través de los mecanismos del Estado Nacional, tanto los instalados en la ciudad como los presentes en las ciudades de origen de los inmigrantes nacionales. Aun así, y como pasa en otras regiones, las asociaciones italianas, españolas y croatas que funcionan activamente en la ciudad y por cuyo recuerdo se festeja el “día del inmigrante” (del que están excluidos informalmente los inmigrantes regionales) son valoradas no como forma de expresión de particularidades étnicas, sino por el contrario, como parte intrínseca de los “primeros pobladores” fueguinos. La invisibilidad étnica también es efectiva en estos parajes.

Para cerrar el primer gran argumento de este apartado, vale decir que la problemática de definición de un origen que permita constituir una identidad local ha llevado a la valoración de quienes permanecen de modo no transitorio en la ciudad. Sin embargo no todos/as quienes permanecen en la ciudad pueden integrar la memoria fueguina, ni son integrables a la identidad en construcción. La presencia histórica de chilenos/as (al igual que los/as bolivianos/as del presente) residentes y en tránsito no ha logrado nunca incluirse en este

mito de homogeneidad, mostrando su límite cuando se usa como reflejo de la propia sociedad fueguina.

Así, si bien es condición necesaria, no es suficiente permanecer para ser representado como parte del ser fueguino: hay permanencias legítimas e ilegítimas. El origen nacional es utilizado eficazmente como uno de los criterios centrales de graduación de “legitimidad”.

La “esencia” nacional se hace presente por la doble condición de haber nacido en tierra argentina y pertenecer largamente a su tradición o poder integrarse a ella (aun si formalmente la primera es suficiente), lo que funciona como límite al poder integrador del mito del crisol. Para algunas poblaciones, la antinomia nacional/extranjero se impone irreductiblemente. Chilenos/as, bolivianos/as y sus descendencias son definidos como no integrables, aplicando el criterio de *jus sanguinis* para presuponer la ciudadanía sobre el formal *jus solis*.

La exclusión de chilenos/as y bolivianos/as del relato y de las memorias locales se sustenta en argumentos diferentes. En el primer caso, el lenguaje es el de la soberanía y la patria. Los “chilotes” son “*los enemigos de la Patagonia*”. Existe con Chile un enfrentamiento tradicional desde la consolidación de los Estados Nacionales que explica la marca de otredad transferible a la descendencia. Con los bolivianos/as la explicación debe encontrarse en otro fenómeno. Es parte de mi hipótesis de trabajo que la marca imborrable de los bolivianos se vincula con la racialización de su diferencia, que asimismo se encuentra fuertemente influenciada por aquella a la que se somete a las poblaciones indígenas en tanto “otras” de la nacionalidad argentina. Se trata de una alterización racializada anclada en ciertos rasgos fenotípicos, significados como estigmatizantes siempre, cotidianamente y “eternamente”. Esta definición supone una sostenida y constante sospecha sobre las prácticas, los movimientos de ascenso social o las permanencias de estos/as otros/as nacionales, lo cual, en el caso que investigo, se expresa en la constante duda sobre la ilegitimidad de la permanencia en la ciudad, y aún más, de permanencias exitosas en términos económicos que implican la apropiación de bienes materiales y simbólicos que deberían ser distribuidos entre “argentinos/as”. Sin embargo, como se verá en capítulos consiguientes, las retóricas sobre los pueblos originarios contruidos en la región, relacionados con la búsqueda de orígenes comunes –aun cuando se hayan cosificado como elementos del pasado prehistórico–, y la asociación (externa y propia) de los/as bolivianos/as con el conjunto de los “pueblos originarios”, ofrecen los recursos necesarios para la formalización de una de las estrategias identitarias fuertes de la comunidad boliviana en la ciudad.

Bolivianos en la actualidad: procesos de inclusiones y exclusiones

En Ushuaia, las representaciones sobre los y las bolivianos/as expresan relaciones discriminatorias, al igual que lo que sucede en varias ciudades de nuestro país (véanse al respecto los trabajos de Baeza 2006 en Comodoro Rivadavia; Caggiano 2003 en Jujuy y Buenos Aires; Ciarallo 2006 en Río Negro; Grimson 1999 en Buenos Aires). Estas semejanzas pueden comprenderse a partir del análisis de la experiencia nacional y el proceso de alterización de la bolivianidad, vinculado a la indigenidad a partir de la significación de ciertos rasgos corporales.

El discurso nacional se impone en la clasificación sobre la población boliviana en Ushuaia, por sobre los diversos discursos recuperadores de lo indígena. Es que, tal como he señalado, la creciente presencia indígena en la arquitectura, espacios urbanos e iconografía de la ciudad supone un indígena extinto, ausente, cuya presencia se ubica necesariamente en el pasado. No se trata de la impugnación de la valorización presente en el relato nacional sobre los rasgos definidos como indígenas, sino de la organización y gestión de una memoria orientada a objetos inertes y sin lazos reales con el presente. La organización de la diferencia “real” en el campo de interlocución local continúa los trazos de la Nación. Pero además, los y las boliviano/as son definidos/as como “extranjeros” con una justificación que se visibiliza como patriótica, y se justifica en la diferencia nacional. Sin embargo, la nacionalidad boliviana / otra / extranjera se “presupone” en las interacciones con quienes comparten ciertos rasgos, aunque sean ciudadanos/as argentinos/as. De esta manera, los bolivianos/as aparentemente marcados y automarcados como grupos étnicos y/o nacionales se enfrentan en la materialidad de su cotidianidad a su racialización basada en rasgos fenotípicos, al igual que sus hijos/as y todos/as quienes se les parecen.

Este contexto discriminatorio se sustenta desde diferentes argumentos. En un primer momento, los bolivianos, en tanto trabajadores golondrinas, están sujetos a la sospecha común a todos los que se relacionan con la ciudad desde lazos explícitamente transitorios. Aquí la crítica se concentra en que “se van”, “no les importa lo que pasa acá”, “nunca invierten en la ciudad”. Sin embargo, lo más interesante es la especificidad de las representaciones sobre los bolivianos que “se quedan”.

En Ushuaia, los discursos discriminatorios que tienen a los bolivianos como objetos “privilegiados” llegan a tal punto que la antinomia transitoriedad-permanencia (y la valoración del segundo de los términos), que he marcado como parte nodal de la memoria social fueguina, se invierte al referirse a los bolivianos residentes. Cuando los/as bolivianos/as

se quedan, se trata de una permanencia desvalorizada, ilegítima, que paradójicamente hace añorar y desear *la transitoriedad en las trayectorias migratorias de los/as bolivianos/as*. De esta manera, la migración boliviana se convierte en “problema” cuando los trabajadores (temporarios) se convierten en residentes (permanentes).

Permanecer en la ciudad, tal como se percibe que lo hacen las y los bolivianas/os, aparece como un acto de intromisión “extraña” y se lo juzga desde la antinomia clásica nacional / extranjero, donde lo nacional es imaginado desde la metáfora de la homogeneidad. Las personas de origen boliviano, y quienes lo “parecen”, son así sospechadas de permanecer en un lugar “indebido”, que no les corresponde. En palabras de algunos/as fueguinos/as: “Los chilenos vienen y se van, los bolivianos quieren todo, casa, trabajo, piden todo, todo el tiempo, traen a sus familiares”; “los bolivianos vienen y llaman después a todas sus familias”; “hacen parir a sus mujeres en Bolivia y traen a sus hijos acá para cobrar la asignación familiar, y a veces ni siquiera son sus hijos”.

Surge aquí una noción de *abuso* que sólo se sustenta por la “primera falta”, la de ser migrantes y estar en un lugar incorrecto, anormal e inmoral. En palabras de Sayad (1999), es la propia inmigración la que se constituye como falta primaria, causa y explicación suficiente del sustento de la falta posterior (la de “quedarse”, “traer a sus familias”) que se interpreta como abuso. Como ejemplo paradigmático, puede nombrarse el malestar de los “nacionales” cuando quienes permanecen se convierten en competidores, sin “merecerlo”, de los vastos recursos estatales (vivienda y salud especialmente) ofrecidos en Tierra del Fuego.

Actualmente, el conflicto es vivido como una lucha por el espacio. Ushuaia ha sido caracterizada por diferentes actores sociales como en “crisis habitacional”, por las sucesivas migraciones a la ciudad. Por primera vez en su historia existe la sensación de que “ya no hay lugar”. A diferencia de lo que ocurre en otras ciudades donde varios analistas coinciden en que la xenofobia de los años 1990 se aplaca en la crisis posterior al 2001 (Grimson 2005), en Ushuaia el conflicto se acrecienta y reproduce en torno a la vivienda y al espacio, bienes cuya escasez es actual y aun creciente. Es “la falta de espacio” el principal proceso que visibiliza negativamente a los inmigrantes, especialmente los/as bolivianos/as, acusados de ser los

principales creadores de asentamientos irregulares de viviendas⁴⁵, lo cual es negado por las estadística y la simple visita a cualquiera de los asentamientos⁴⁶.

La figura del abuso se acompaña, además, por otra dirigida a la modalidad “*incorrecta*” de la permanencia, en la que aparecen aspectos vinculados a la estigmatización de los y las bolivianos/as y sus supuestas formas de vida: “Los bolivianos no se integran, acá en el centro no los ves, se quedan ahí en sus zonas, ahí tienen sus fiestas, sus boliches, se juntan entre ellos, no se integran”; “le dan muy poca importancia a la vivienda, no tienen nada de nada, superficies reducidas y hacinamiento, no sólo familias, hay más gente, hasta perros que usan para abrigarse”; “las casas son muy precarias hay mucho olor”; “la primera [empleada boliviana] que vino a casa, era muy precaria, no se bañaba, tenía mucho olor”. Pareciera que, como lo expresa una funcionaria estatal “*acá los bolivianos son muy mal vistos, nos bancamos a todos pero a los bolivianos no*”.

El trabajo como espacio legitimador y de legitimación

La creciente presencia de personas de origen boliviano, sus llegadas continuas (al menos hasta el año 2007), y la valoración positiva de la ciudad que circula en las redes y cadenas migratorias, no agotan su significado en la relación discriminatoria *vis a vis* lo boliviano construida en la ciudad. La llegada de las y los bolivianas/os y las trayectorias definidas por ellas/os mismas/os como exitosas deben relacionarse con otra dimensión: Ushuaia considerada como “mercado de trabajo”. Si la bolivianidad se vincula inmediatamente con prácticas racializadoras, ello no debe de ninguna manera suponer a los y las migrantes como objetos pasivos de discursos ajenos. En este sentido, la bolivianidad en Ushuaia también debe asociarse inmediatamente con la dimensión productiva. Los bolivianos (varones) suelen ser identificados en relación con su rol de “trabajadores”, más allá de cualquier otra dimensión de su presencia.

Ante la mirada sospechosa hacia los y las bolivianos/as, las asociaciones comunitarias y las personas migrantes en su vida cotidiana intentan legitimar sus residencias en verdaderas

⁴⁵ El mito popular dice que la calle principal de uno de los nuevos asentamientos —el “bosquecito”— fue bautizada con el nombre del actual presidente de Bolivia: Evo Morales.

⁴⁶ Los datos sobre los asentamientos fueron facilitados en el año 2006 por los técnicos del programa PROMEBA (mejoramiento de los barrios), quienes trabajan en los nuevos barrios realizando informes constantes sobre los mismos.

gestas por la búsqueda de reconocimiento y respeto. Un modo de hacerlo que se vislumbra eficaz es resaltar la dimensión productiva y “de trabajo” de la migración boliviana a la ciudad. Se trata de un *modo* de trabajar ético, ascético, no conflictivo, que permite verdaderos ascensos en la escala del gremio de la construcción (actualmente muchos de los primeros migrantes bolivianos en llegar a la ciudad se desempeñan como pequeños y medianos contratistas), y de un *tipo* particular de trabajo, el de la construcción, “verdadero” (y) “hacedor” de la ciudad. Los bolivianos ubican su trabajo como el origen del “edificio arquitectónico”, sin el cual no habrían sido posibles las permanencias valoradas por el resto de los “llegados” en los años 1980. La apelación al “trabajo” y al “ser trabajador” se asocia a la condición de “boliviano”, tanto dentro del gremio de la construcción como en el sentido común de los habitantes de la ciudad⁴⁷.

Por otro lado, este fenómeno denota un espacio en el que son realmente “valorados”. En palabras de empleadores de trabajadores de la construcción bolivianos, “los bolivianos son buenos trabajadores, eso nadie lo puede negar”; “hacen lo que los argentinos no quieren hacer”.

Como he mostrado en apartados anteriores, el lazo que une a Ushuaia con los y las bolivianos/as está mediado por su relación con el trabajo. Llegan en tanto “trabajadores” y han quedado reificados en esa situación. Así lo expresa uno de los secretarios de la UOCRA local: “Tienen mayor voluntad de trabajo, superior a los argentinos. Se bancan cualquier cosa, los argentinos tienen mucha vuelta para trabajar”. Otros contratistas coinciden en que “los bolivianos sólo vienen a trabajar”; o “los bolivianos acá son los únicos que hacen el trabajo duro, hacen todo, se bancan el frío, todo, son brutos como bestias”.

Por otra parte, el trabajo de la construcción tiene un plus simbólico: es visible. Los primeros migrantes bolivianos suelen enumerar en sus relatos las obras que “ellos” han construido: “*hicimos esta ciudad*”. Este fragmento del testimonio de Walter es paradigmático:

W: *Yo tengo la gran satisfacción de decirlo a cualquiera que trabajé con todas las empresas acá. En los grandes hoteles que hizo en la construcción y el gran recuerdo mío que va a ser para toda mi vida que trabajé con la empresa más grande fue English construyó acá la pista, el aeropuerto.*

A: *Ah, ¿Trabajó ahí?*

⁴⁷ Aun si a la afirmación “la verdad es que trabajan mucho” suele continuarle un “pero” que desvaloriza la permanencia de estos “trabajadores”.

W: Sí, desde el primer día hasta el último día con 45 accidentes que hubo y dos muertos y yo no tuve ni un rasguño, yo trabajé todo en la soldadura. Garibaldi... donde rompíamos los cascos, a la semana dos, tres cascos, ahí donde llovían las piedras, las lajas, ahí trabajé. Tierra Mayor, ese puente, también, Río Bolivia, ese puente, también.

A: En todos lados....

W: Todos, en las grandes obras yo trabajé y eso es la satisfacción más grande de mi vida.

Lo productivo aparece como una de las principales virtudes morales expuestas públicamente. Por ejemplo, en diversos encuentros con Cuevas, Matías y Walter (tres residentes “antiguos” de la ciudad) utilizan como recursos en la presentación de sí mismos y de los otros en su relación con la ciudad, elementos de la dimensión laboral expresada en una enumeración exhaustiva de las (grandes) obras en las que han participado. En el mismo acto “legitiman” su presencia, como trabajadores, y se hacen parte de la historia fueguina reciente. La construcción es entonces tanto un espacio de sociabilidad, de encuentros, de generación y actualización de redes como una dimensión *respetable* de la bolivianidad.

Esta noción de “productividad” se yuxtapone con aquella asociada a la capacidad de generar recursos autónomos, valorada por bolivianas y bolivianos, especialmente entre aquellos/as con historias personales asociadas a ámbitos rurales bolivianos (ver el análisis sobre la dimensión productiva de la subjetividad en Barrancos 2003; Benencia 1994, y Spedding 1997). La legitimación vía lo productivo es recuperada por los propios bolivianos/as, quienes la consideran un marcador objetivo de una misma “cultura” de origen diferencial, de igual manera que lo hacen los/as argentinos/as. El trabajo, la capacidad de trabajo se “etnifica” como rasgo compartido definido por un origen común. Al igual que los empleadores, son los/as propios/as bolivianos/os quienes reproducen la asociación entre trabajo y bolivianidad. Así lo expresa Elizabeth al explicar por qué su marido, contratista, elige bolivianos para trabajar:

E: Si va a encontrar un hombre argentino, un argentino que primero no le gusta trabajar en la construcción, no va a querer trabajar. Y segundo va a querer cumplir un horario, porque [...] ocho horas o en punto se va a ir, el boliviano no, si hay que terminar algo más se va a quedar a terminar fuera de su horario [...] los bolivianos son muy honrados en su trabajo, son [...] primero la honradez, son muy responsables

[...] este y segundo que, que no cobran precios caros, los bolivianos son más prácticos también son más, están en ese tema, saben mucho más que un argentino.

O Walter, que enfatiza la cuestión del trabajo como rasgo o atributo “boliviano”, más allá de las características locales del mercado de trabajo:

W: Son muy apreciados por eso no es porque yo sea boliviano, la gente boliviana es muy apreciada para el trabajo, vayan donde vayan porque son dables al trabajo, eso es lo que tiene la gente boliviana, tanto el hombre como la mujer.

Algo similar señala Filomena:

F: Y siempre el boliviano vos lo vas a ver que está trabajando, así sea borracho y todo, siempre está trabajando, tanto la mujer como el hombre. Y te hace bien las cosas. No son que vos te rompiste la uña y tenés que ir al médico y tenés que tomarte la semana. No somos así.

Las relaciones generadas en la industria de la construcción –este específico espacio laboral– construyen otros significados sobre la bolivianidad, que incluyen una dimensión de mayor respetabilidad, y sin duda, de integración al mercado de trabajo y al sistema de producción capitalista local. En realidad, la presencia boliviana *sólo es legítima* en tanto se origina por efecto de relaciones laborales que producen la llegada, definida como “necesaria” para la economía fueguina: la industria de la construcción. La llegada de los migrantes aparece como positiva en relación con sus efectos para el “desarrollo local”, porque conforman la mano de obra necesaria para obras puntuales de importancia radical para la ciudad. Ya he mostrado en las discusiones sobre las “economías étnicas” los efectos positivos expresados en el ascenso económico y social de algunas familias, que acarrea la integración en el mercado de trabajo. Ahora bien, el mundo social es complejo y está compuesto por diversos “campos” de actividad con relativa autonomía entre sí (Bourdieu 1980b; Bourdieu 1990; Bourdieu 1994). Los capitales acumulados en un campo no son necesariamente revalidados o reconocidos en otro. Esta integración exitosa de varones bolivianos en la construcción no se condice con una legitimación de su presencia en las sociabilidades e interacciones cotidianas, en el mundo político o cultural. De esta manera, la legitimación de “la presencia” vía el trabajo forma parte de una ilusión y naturalización de categorías sociales

que refuerzan y reproducen la alterización de la bolivianidad y la deslegitimación de su permanencia. Es, además, un modo de legitimación que sólo incluye algunas de las figuras sociales de la presencia boliviana en la ciudad.

De trabajadores temporarios a familias permanentes

La valoración fueguina hacia lo boliviano asociado a una modalidad de trabajar se desdibuja ante la permanencia. Es decir, el trabajo legitima la “presencia” de bolivianos pero no su permanencia como residentes. La temporalidad produce la transformación de los “trabajadores” en “usurpadores”. Esta paradoja se relaciona con que la presencia de los trabajadores de la construcción bolivianos se presupone (y valora) como temporaria, negando o contradiciendo la opción por la migración permanente. Tal como lo recuerda el francés Abdelmalek Sayad, en realidad todas las inmigraciones de carácter económico, incluso las que se caracterizan como migraciones de población, comenzaron con la llegada de migrantes trabajadores y, además, aquellas migraciones que se ven como inmigraciones exclusivamente laborales terminan generalmente como inmigraciones de población (Sayad 1999: 418). Lo que no tiene sentido, entonces, es la distinción entre dos tipos de migración aparentemente contradictorias y separadas: una que se supone temporaria y otra que se impone como permanente. Sin embargo existen, según las categorías del sociólogo francés, *ilusiones compartidas* por todos los que se relacionan con la migración (incluidos los/as propios/as migrantes,) y una de ellas se basa, justamente, en la “ilusión de la presencia provisoria”, del inmigrante que es equivalente a una presencia subordinada a algún motivo exterior a ella misma (como el “trabajo”), y que siempre tiene una potencial necesidad de legitimarse a sí misma (Sayad 1999).

De esta manera, la asociación de la bolivianidad con la fuerza de trabajo refuerza y reconstruye el supuesto de la migración boliviana en Ushuaia como “temporal”. Hasta ese límite es legítima, pero al mismo tiempo se intuye como no digna de permanencia, como separable de los flujos masivos de migraciones internas que las políticas estatales aspiran a volver *población fueguina*.

Continuando con el argumento esbozado por Sayad, si la “ilusión de la permanencia” se asocia al carácter laboral de la migración, y si la llegada de bolivianos se realiza en tanto “trabajadores de la construcción” es *aquí donde la ilusión se realiza*. Mientras los varones

bolivianos trabajan en la construcción legitiman su permanencia, que se define por su condición de obreros y no como residentes permanentes de la ciudad. Todo signo de permanencia convierte a la migración boliviana en un “problema”. Mostraré en capítulos siguientes que ante la masculinización del trabajo temporario, la presencia de mujeres, personas mayores y niños/as está excluida de esta posibilidad de legitimación, y por el contrario, la presencia de “la familia” es el principal signo del corrimiento moral de la migración boliviana, de su incorrección que se traduce en las figuras de “abuso” a las que he hecho referencia. Frente a la representación del varón trabajador que migra “solo”, y por tanto conformando una migración “inofensiva” al ser tratado como si fuera “transitorio” (Sayad 1999: 57) la presencia de las mujeres, representadas como el vínculo con “la familia” en tanto dominio opuesto a lo productivo, transforma lo transitorio en permanente, lo inofensivo en peligroso y lo positivo en término de desarrollo local en un problema a ser resuelto por los diferentes actores vinculados a las políticas fueguinas.

Así, la legitimación vía el trabajo depende de la transitoriedad; para los/as residentes se imponen las figuras de sospecha, aun cuando se continúe valorando de un modo esencializado la capacidad y modalidad de trabajo en la construcción. En el resto de las esferas, especialmente la de la vida cotidiana y las actividades recreativas en espacios públicos y semipúblicos, la presencia hipervisibilizada de “la bolivianidad” continua interpretándose como incómoda, incorrecta y ajena a la memoria e identidad fueguina. Es muy difícil evadir estas marcas estigmatizadas que atraviesan la vida de los y las bolivianos/as, al imbricarse con la racialización de los grupos. La nominación de “bolivianos/as” a todos/as los/as que comparten rasgos indígenas, especialmente a los hijos e hijas argentinos/as de los/as migrantes, originada en la visibilidad del cuerpo, va configurando un colectivo de modo exógeno racista y discriminatorio, del cual es difícil de(s)marcarse al no poder borrar las marcas corporales. Aunque puedan disimularse o se intente actuar otro tipo de identidad, el cuerpo impone un límite material a las estrategias desafiantes de la asignación racial.

Conclusiones

La particular historia de Ushuaia produce entre sus habitantes una atención continua en el tipo de residencia establecida: permanente o transitoria. El temor al futuro produce una valoración de la permanencia y una deslegitimación al “oportunismo” de quienes definen sus

residencias como temporales. Aun así, se ha visto que no todas las permanencias son legítimas y aceptadas. Se produce una selección silenciosa relacionada con la “otredad” de quienes permanecen, que en los últimos años se asocia a la “bolivianidad”. Un criterio ficticio vinculado más con rasgos físicos que con el lugar de nacimiento.

De esta manera, a la alteridad percibida y definida como “boliviana” se le impone una serie de representaciones sobre la presencia y permanencia en la ciudad, que expresan configuraciones desiguales en el espacio fueguino. Si bien a los varones trabajadores en la construcción se les reserva la legitimidad de su presencia, esta es adjetiva y presupone, como transitoria. Frente a las evidencias de algún tipo de permanencia, estos cuerpos racializados son considerados portadores de una falta originaria, que propicia su ubicación en un lugar “incorrecto”: su presencia está marcada de incompletud y es culpable en sí misma.

En el caso que me ocupa, se trata no siempre de un movimiento efectivamente realizado, sino más bien de uno que se supone como real ante la homologación de ciertos rasgos con la bolivianidad extrañada y siempre extranjerizada, que configuran la alteridad recreada en toda interacción y a partir de la cual se comprenden y conocen la vida, las trayectorias y las prácticas de aquellos/as definidos/as como bolivianos/as. En este sentido, cualquier otra “falta” que pueda ser cometida a lo largo de la vida (apropiación de espacios, actos delictivos, movilización y activismo, etc) estará agravada por esa primera falta –primera según el orden cronológico– que es causa, no de las faltas en sí mismas, sino del lugar, el momento y el contexto en el que es interpretado cualquier acto, aun el más ordinario y cotidiano (Sayad 1999). En el caso de Ushuaia, por ejemplo, la acción de crear asentamientos irregulares se conoce como “intrusar”, donde el sentido del acto está en la definición del sujeto que lo realiza, un/a “intruso/a”. No es extraño, entonces, que sean los/as bolivianos/as – y los/as que son definidos/as como tales–, los compatibles, de modo “evidente” y no problematizado, con la definición de intrusos/as. La efectividad de estos discursos y el consentimiento alcanzado en diversos sujetos se obtiene fundamentalmente a través de la naturalización de las ideas hegemónicas (Bourdieu). He mostrado cómo en el uso de la esfera laboral como legitimadora de la permanencia se naturaliza la noción de la bolivianidad con el trabajo temporario.

Sin embargo, esta primera mirada sobre la configuración del espacio material y simbólico local, en su relación con procesos históricos nacionales que *alterizan* lo boliviano, no debe hacernos olvidar que las dinámicas de poder hacen que los sectores demarcados tengan “diferentes posibilidades de generalizar, reservar o asignar complementariamente y selectivamente los bienes, prestaciones y significados puestos en juego por ese clivaje según

ocupen posiciones hegemónicas o subalternas” (Briones 1998: 106). Y sobre todo, que aun los sectores subalternos pueden generar acciones y construir significados sobre los bienes y sobre las significaciones impuestas en los márgenes definidos por aquellos. Éste será el tema central del capítulo siguiente.

7. Construyendo comunidades

7.1 La comunidad como “necesidad”. Contornos y sentidos del espacio boliviano

En el capítulo anterior he presentado la historia de Ushuaia como un proceso que fue configurando a la ciudad como un potencial lugar de tránsito, a pesar de los residentes permanentes y las políticas de Estado que fomentaron y fomentan los deseos de permanencia. Ushuaia encaja perfectamente con trayectorias de vida atravesadas por una alta movilidad, y a su vez ofrece características que la convierten en un lugar atractivo para quedarse.

Una vez enmarcado el contexto de sentidos que configuran a la ciudad, especialmente en lo relativo a las representaciones y prácticas vinculadas con los y las bolivianos/as, me interesa analizar las prácticas de los y las inmigrantes orientadas a las permanencias. En lo que se refiere a trayectorias de vida móviles de los/as entrevistados/as, el análisis se centrará en las formas de las permanencias en Ushuaia, es decir, en las prácticas de reterritorialización y construcción comunitaria del grupo de bolivianos/as que deciden permanecer en una ciudad de tránsito. El foco estará puesto en las lógicas contradictorias que suponen deseos de permanencia en trayectorias de movilidad previas en una ciudad donde se deslegitima la residencia de personas de origen andino.

El material de entrevistas que analizaré corresponde a los bolivianos y bolivianas con una residencia mayor a cinco años (los 45 entrevistados/as “en profundidad” cumplen con estas características), dejando de lado las trayectorias de los/as “circulantes” o quienes se definen como “temporales”. Insistiré nuevamente en que el corte entre movilidad y permanencia no delimita experiencias diferenciales, sino que por el contrario, las experiencias de movilidad condicionan y posibilitan diferentes modos de permanecer. De la misma manera, no se debe caer en la confusión de considerar a la permanencia como una pareja antinómica de la movilidad (que sería la sedentariedad), dado que, según demostraré, “permanecer” no significa “clausurar los movimientos”. Por el contrario, el trasfondo de la movilidad se mantiene en el presente, forma parte del pasado y configura el futuro en tanto dimensión constante de un horizonte de posibilidades de residencias siempre abierto.

El análisis comenzará por la historia de la comunidad boliviana. Revisaré la génesis de las instituciones asociativas construidas por los bolivianos/as como signos más visibles de su presencia y permanencia en la ciudad de Ushuaia. A partir de allí, iré delineando los

significados de la “comunidad boliviana” en relación con diferentes tipos de articulaciones establecidas con el pasado, con la ciudad como territorio y con las estrategias desarrolladas por los/as actores y actrices. En el capítulo siguiente se trabajará en los ejes diferenciadores que estas mismas prácticas generan y reproducen entre los bolivianos/a

Historias de la comunidad

En el capítulo anterior analicé el contexto material y simbólico que sitúa y posiciona a los grupos sociales en la ciudad, condicionando las posibles experiencias en Ushuaia. Sin embargo, los grupos sociales están habilitados para producir una diversa, pero limitada, producción de sentidos y prácticas sobre estos condicionantes. En este sentido, debo insistir aquí con una noción presente en las teorías sociales contemporáneas, que enfatizan la doble condición de la estructura, como condicionante y habilitante, como recurso y condición de las prácticas de los/as sujetos/as, quienes en definitiva estructuran –en los límites materiales que se les imponen– sus propias condiciones de vida (Bourdieu 1994; Giddens 1991).

Hasta aquí fueron definidas las posiciones desde y a partir de las cuales los/as bolivianos/as pueden insertarse y definirse en relación con la ciudad. La racialización como forma de estigmatización basada en la construcción de significados que alterizan ciertas marcas corporales, vuelve difícil articular estrategias de disimulo, des-marcación u ocultamiento del signo del estigma. Los/as entrevistados/as portan el signo de su estigma “siempre visible” y susceptible de ser objeto de variadas interpretaciones. Este condicionamiento ineludible atraviesa la posibilidad de agencia de los/as migrantes, que queda nunca clausurada pero fuertemente delimitada y posicionada.

Ya se señalaron las prácticas productivas generadas por los/as actores/as migrantes, relacionadas con el mercado de trabajo y la difusión de redes y cadenas migratorias. Retomaré aquí que, en tanto resultado y sedimentación de estas prácticas, se ha ido constituyendo y modificando el campo migratorio de los/as bolivianos/as en Ushuaia. Las modificaciones del propio espacio migratorio y la configuración de nuevos condicionamientos para la migración hacia Ushuaia es la sedimentación objetivada de las prácticas de los actores. El contexto migratorio cambia de forma continua a lo largo del proceso. Cada caso de migración sirve para alterar la estructura en que se hacen las decisiones para nuevas migraciones o permanencias (Pries 2002).

Sin duda, uno de los cambios centrales que se vislumbra a partir de los relatos de vida, es la constitución –en un lapso relativamente breve, 25 años– de un espacio “propriadamente boliviano” en la ciudad. Con ello hago referencia no sólo a las dos instituciones creadas por los/as migrantes “bolivianos/as”, sino también, y sobre todo, a la presencia de barrios conocidos como “bolivianos”, circuitos propios en la ciudad (en una época un boliche de y para bolivianos/as), radios “bolivianas”, imágenes de vírgenes “bolivianas”, institucionalización de una festividad “boliviana” en que miles de personas se reapropian del espacio público, y especialmente, sociabilidad y redes “bolivianas”. Como dicen los entrevistados/as, un boliviano/a que llegue ahora a la ciudad, aun cuando no conozca a nadie, será rápidamente direccionado a alguno de los puntos nodos o personalidades de la bolivianidad fueguina.

Estas clases de redes de sociabilidad organizadas en torno a una nacionalidad suelen ser calificadas por el concepto amplio de “comunidades”, especialmente en las ciencias sociales anglosajonas, en cuyo estudio resulta central la construcción de la relación entre un grupo social, definido como una “comunidad”, y el resto de la sociedad. Por otro lado, las principales críticas a las nociones de “comunidad” suelen denunciar un uso fuertemente esencialista del término, el supuesto de homogeneidad interna y las fronteras rígidas que definen y dividen a las identidades comunitarias. En esta investigación trabajaré con la noción de “comunidad”, sin embargo, al tratarse de una categoría polémica es necesario realizar algunas aclaraciones previas.

En primer lugar, decidí utilizar el término “comunidad” para referirme a la sociabilidad y espacio boliviano porque es utilizado por los propios actores para dar cuenta de las relaciones establecidas entre paisanos/as. En tanto categoría de análisis, además, defino a la “comunidad” como un conjunto, siempre abierto y de resolución provisoria, de interacciones entre personas que se reúnen en grupos reconocidos y auto-definidos como tales. Retomo una definición amplia y formal, al estilo de la propuesta por Max Weber en *Economía y sociedad*: “Un tipo de relación social cuya actitud en la acción social se inspira en el *sentimiento subjetivo* de los partícipes de constituir un todo” (Weber 1999: 33). La “comunidad” no tiene que ver con el hecho de compartir ciertas cualidades anteriores o el simple “sentimiento” relativo a una situación común y sus consecuencias, sino que sólo existe propiadamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida, y en la medida en que está referencia traduce el sentimiento de formar un todo (Weber 1999: 34). A partir de esta definición puede comprenderse que la totalidad no es un punto de partida (una “real” homogeneidad, origen común o unidad interna de armonía entre las partes), sino la

expresión de ciertas relaciones sociales que constituyen el proyecto mismo de constitución de un grupo. En el caso analizado resaltaré que *a partir* de este espacio generado por acciones recíprocamente referidas, desde un sentimiento subjetivo de constituir un todo, los/as bolivianos/as en Ushuaia se reconocen y son reconocidos como “comunidad” (y no al revés).

En Ushuaia, la estructuración del grupo se realiza en torno a un elemento que se piensa *a priori* compartido: la nacionalidad. Se trata, especialmente, de espacios donde “los participantes presuponen en ello una nacionalidad común, una cultura compartida, ciertos saberes y costumbres esperables de los otros”. Los espacios formales e informales generados por los migrantes, se comprenden como parte de la “reconstrucción de una ‘cultura nacional’ que los agrupa en el contexto migratorio” (Grimson 1999: 167).

Ahora bien, la organización grupal en torno a una nacionalidad “originaria” compartida y reconstruida por los/as migrantes no puede ni debe considerarse como un elemento previsible y “natural” en la constitución de “comunidades migrantes”. Ni todos/as los/as migrantes se organizan en torno a la nacionalidad definida como originaria, ni cuando sucede el espacio integra a la mayoría de los/as nacionales. Para comprender las prácticas generadoras de una “comunidad” en clave nacional se vuelve necesario deconstruir la naturalidad de este lazo común.

La organización en torno a una pertenencia nacional, en este caso la “boliviana”, es sólo una entre otras posibles, y no se produce necesariamente ante la existencia cercana de “compatriotas”. Hay diferentes modos de agruparse y de asentarse, alrededor de diversas identidades o pertenencias. Los lazos comunitarios “vienen dados”, entonces, como efecto de una ingeniería colectiva. La “comunidad”, vuelvo a subrayar, no es un punto de partida sino *un producto de prácticas e interacciones influenciadas por las características locales*.

Ello no niega la importancia objetiva de la nacionalidad. Por el contrario, si bien las posibilidades de organización son variadas no son ilimitadas. Los discursos que anuncian al grupo su identidad, en términos de Bourdieu, están fundados en la objetividad del grupo al que se dirige, es decir, “en el reconocimiento y la creencia de los miembros del grupo tanto como en las propiedades económicas y culturales que tienen en común, puesto que es en función solamente de un principio determinado de pertinencia que pueden aparecer la relación entre las propiedades” (Bourdieu 1980b: 66). Entre los inmigrantes, la nacionalidad es un criterio de agrupación pertinente y de fácil reconocimiento, que está “disponible” y que se encuentra reforzada por el atravesamiento de fronteras nacionales y la clasificación normativa por parte del Estado Argentino como extranjero/a, residente o nacionalizado/a, categorías que tienen consecuencias prácticas y materiales en la vida cotidiana.

No obstante ello, la elección de la nacionalidad como criterio definitorio de la constitución grupal no es un reagrupamiento necesario. Los migrantes pueden integrarse a sindicatos, organizaciones de mujeres, partidos políticos o bien agruparse, identificarse, sentir afecto, relacionarse con otros/as independientemente de su nacionalidad. La “comunidad” nacional o el “sentimiento comunitario” no son un elemento necesario de las experiencias migrantes aun cuando estas lo posibiliten y lo incentiven.

Este tipo de argumento, implica cuestionar o problematizar lo que de otra manera queda en el plano de las evidencias. ¿Por qué los bolivianos/as en Ushuaia deciden constituir asociaciones bolivianas? ¿Qué significados toman en esta ciudad? ¿Qué relación tiene con el hecho de ser bolivianos o con el hecho de estar en Ushuaia? En este sentido, ya no se trata de explicar el mantenimiento o transformación de los lazos étnicos / nacionales, sino *el proceso de etnización* (en clave nacional) *de los inmigrantes* (Poutignat y Streiff-fenart 1995).

Para comenzar a dilucidar estos interrogantes es importante reconstruir las características de la “comunidad boliviana”, tal como se ha ido construyendo en la ciudad de Ushuaia. Las características particulares del contexto local, más allá de tendencias globales que sin duda afectan los recursos disponibles, incentivan un tipo de organización y una sociabilidad construida alrededor de una nacionalidad compartida. Me refiero especialmente a la experiencia de “otredad” y la particular relación con el tiempo y el espacio fueguino.

La comunidad como necesidad

Entre las y los primeras/os bolivianas/os residentes en Ushuaia, es recurrente la apelación a la “necesidad” de contar con espacios materiales y simbólicos en los cuales ejercer acciones entre semejantes, producir un “estar juntos” y construir una “sociabilidad boliviana”. Con anterioridad a la presencia de la organización institucionalizada de las relaciones entre los y las bolivianos/as, existían en la ciudad interacciones asiduas e intensas entre compatriotas, vinculadas con las cadenas migratorias y la forma de inserción en el mercado de trabajo de la construcción entre varones.

Los/as bolivianos/as que llegaban a la ciudad a partir de redes sociales, especialmente paisanas, no encontraban ni reconocían espacios y momentos “propiamente” bolivianos. De todas maneras, quienes definían su permanencia como “temporal”, donde el ámbito productivo colonizaba todo tipo de experiencia en la ciudad, no necesitaron hacer de Ushuaia un lugar propio. Sin embargo, es a partir de estas mismas experiencias temporales que los/as

bolivianos/as comienzan a percibir su marcada presencia concentrada en algunas áreas de la ciudad, especialmente en las obras, campamentos, y las pensiones y comedores gerenciados por las primeras mujeres bolivianas residentes. Son estos espacios acotados los rudimentos de la comunidad boliviana y cumplen con la función de construir la percepción de la presencia de un número importante de compatriotas, que permitiría o posibilitaría algún otro tipo de organización.

Ahora bien, en palabras de quienes inician la organización del colectivo de bolivianos/as en Ushuaia, era “*necesaria*” la institucionalización de redes y relaciones que ya existían en relación con el mercado laboral, pero que no constituía un “nosotros” en actividades extra-productivas. Esta “necesidad” de institucionalizar y construir lugares propios para reconocerse (y ser reconocidos) provino de las primeras familias que deciden su permanencia.

a. Contextos transitorios, proyectos permanentes:

Es necesario recordar el contexto en el que vivían estos primeros bolivianos/as que optaron por la permanencia⁴⁸. Si Ushuaia potencia la transitoriedad, esto era aún más cierto para los varones obreros bolivianos que llegaron a la ciudad como trabajadores temporarios pero optaron por la permanencia. Los alojamientos eran “provisorios” al igual que las relaciones establecidas con los patrones, y el vínculo con la ciudad estaba predefinido por la obra que debía construirse en un tiempo acotado. Quebrar lo provisorio implicaba enfrentarse a lo imprevisible y generar nuevas dimensiones de la vida social. Recuérdese que en tanto trabajadores temporarios el trabajo dominaba su universo cotidiano sin la posibilidad de que existiera un tiempo vivido como “libre”, es decir, desvinculado de los tiempos y necesidades de la relación laboral.

Un primer sentido de la “necesidad” de construir una “comunidad” tiene que ver, justamente, con el requisito (ante la permanencia) de generar otros espacios y otras relaciones más allá de las laborales. Me refiero a espacios recreativos que permitan una toma de distancia de la totalización de la vida productiva (Lins Ribeiro 2006), para generar una nueva cotidianidad que brinde la posibilidad de evadir u olvidar, al menos momentáneamente, la dimensión productiva. Se trata del pasaje de ser un trabajador temporario a un residente

⁴⁸ Lo he descrito de modo más detallado en la primera parte de esta tesis.

(trabajador) de la ciudad de Ushuaia. Asimismo, viviendo experiencias signadas por la movilidad, en contextos de transitoriedad permanente se trata de *generar “nudos” de permanencias*, referencias institucionales que se objetiven y mantengan atravesando y resistiendo experiencias móviles.

Pero además, los espacios institucionales son contruidos hacia la mirada de los otros. Las instituciones comunales son percibidas como un modo eficaz de demostrar las intenciones del largo plazo, del deseo de permanecer en un contexto amenazado por la transitoriedad. La organización supone la demostración de *los deseos de permanencia* valorados en el discurso público.

Paradójicamente, una de las finalidades explícitas de las organizaciones es el principal sustento del discurso xenófobo ante la inversión valorativa de los pares temporal / permanente aplicados a los bolivianos/as.

b. La otredad y las semejanzas

El segundo aspecto al que apunta la “necesidad” de la comunidad se relaciona con una dimensión bastante desarrollada en los estudios sobre migración y diferentes grupos oprimidos: la organización como respuesta al estigma y el contexto hostil. En el capítulo anterior he mostrado el modo de funcionamiento de los discursos discriminatorios que en Ushuaia tienen a los/as bolivianos/as como objetos “privilegiados”, a tal punto que la antinomia entre transitoriedad y permanencia (y la valoración del segundo de los términos), que he marcado como parte nodal de la memoria social fueguina, se invierte al referirse a los bolivianos. La migración boliviana se convierte en “problema” cuando los trabajadores (temporarios) se convierten en residentes (permanentes).

El contexto de hostilidad hacia los rasgos portados por los bolivianos/as, y los estereotipos contruidos en base a ellos, se sostiene en la imposibilidad de pasar desapercibidos en los espacios públicos de sociabilidad típicamente fueguinos, fenómeno que describí como la hipervisibilización de la diferencia configurada por la racialización de los cuerpos identificados como bolivianos. En este sentido, cabe resaltar que la visibilidad no es una categoría dicotómica, cuya única alternativa sea la invisibilidad social. Más bien, la visibilidad puede pensarse como un proceso que admite una serie de grados que no poseen valores absolutos. La visibilidad / invisibilidad produce efectos positivos o negativos de acuerdo a los sujetos involucrados y al contexto sociohistórico (Mallimaci Barral y Aluminé

2006). En el caso de los y las bolivianos/as, la dimensión racial, y por lo tanto estigmatizada de su construcción corporal, produce una visibilidad excesiva (en tanto imposibilidad de pasar desapercibidos/as), que resulta tan opresiva como la invisibilidad. Una de las consecuencias es que una vez que la distancia respecto de la norma (étnica, especial, sexual, de género) deviene notoria en entornos hostiles, los sujetos señalados como desviados resultan vulnerables a distintas formas de violencia.

Esta experiencia de estigmatización y discriminación cotidiana vuelve deseable la constitución de un espacio boliviano en donde sería posible *un tránsito “sin marcas”*, y esa ausencia de marcas estigmatizantes produce, al menos imaginariamente, cierta igualdad de interacciones entre semejantes. En este sentido, una dimensión central de la construcción comunitaria radica en el placer de “estar juntos/as”, en la búsqueda de satisfacción “por el puro hecho de que uno se asocia con otros” (Simmel 2002: 195). Simmel define este disfrute del estar con otros/as sin ninguna otra intención como la “sociabilidad en un sentido estricto”, que implica el olvido, mientras dure la interacción, de las personalidades, es decir, de las particularidades. Se trata de un tipo de interacción en el que se “actúa como si” fuera entre iguales, “como si uno apreciara especialmente a cada uno” (Simmel, 2002: 201).

Sin embargo, el deseo de la sociabilidad se imbrica con la posición ocupada por la bolivianidad en la cosmovisión fueguina. Bajo este prisma, la comprensión de la génesis de la comunidad debe incluir alguna referencia a la definición exógena del grupo, es decir, el proceso de etiquetación por el cual un grupo es asignado desde el exterior a una identidad étnica / racial. Efectivamente, antes de que los/as bolivianos/as organicen instituciones y sociabilidades en torno a una nacionalidad de origen, existe una nominación exterior que los amalgama bajo la categoría racializada de “bolivianos”. Se ha mostrado cómo ello ocurre incluso entre quienes no son extranjeros sino herederos/as de un cuerpo percibido como andino / boliviano / extranjero. Esta nominación exógena y dominante produce en sí misma la alterización de un grupo de personas, y tiene un verdadero poder performativo: “El hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir en realidad un colectivo de individuos mas allá de lo que los individuos así nominados piensen de esta pertenencia a una colectividad” (Poutignat y Streiff-fenart 1995: 157). Aun cuando en situaciones de dominación la coerción para retomar la definición exógena es fuerte, no avasalla la posibilidad de una reutilización “subversiva” de la misma o, al menos, de un retomar la “etiqueta” de modo no idéntico⁴⁹.

⁴⁹ No se sostiene aquí que las comunidades, en tanto modalidades de agrupación, constituyen un indicador de relaciones de dominación. Por el contrario, las acciones comunitarias pueden tener diferentes contenidos, entre ellos el de legitimar situaciones de dominación entre los dominantes. Sólo afirmo que en el caso que se analiza,

En los testimonios resulta evidente que el espacio boliviano funciona, muchas veces, como “refugio” a la alterización, y como un modo efectivo de evadir las percepciones estigmatizantes sobre sus cuerpos y trayectorias. Aun así, muchos/as de los/as bolivianos/as que he entrevistado desearían poder integrar categorías más amplias y transversales que las étnico-nacionales.

Pero además, más allá del deseo de interactuar entre semejantes, la “necesidad” de una comunidad “boliviana” es también un modo de enfrentar etiquetas amplias sobre “los bolivianos”, que son aplicadas a todos/as quienes comparten ciertos rasgos fenotípicos (los “cabecitas negras” de antaño, los “negros” de la actualidad, entre los que se entremezclan argentinos provenientes de las provincias del Norte y migrantes latinoamericanos con rasgos indígenas). La construcción de una comunidad organizada alrededor de una nacionalidad es también *una táctica de diferenciación y de búsqueda de reconocimiento*. Poder constituirse como comunidad, en este discurso, esa organización se transforma en la condición necesaria para una “buena integración” y un reconocimiento respetable ante la imposibilidad de borrar las huellas de origen y la dificultad de articular otro tipo de identidades más amplias.

El testimonio de Oscar, uno de los primeros en conducir un programa de radio “de” bolivianos/as”, da cuenta del efecto conjunto del contexto transitorio, la hostilidad y la búsqueda de respetabilidad como dimensiones “necesarias” en los proyectos de vida de quienes permanecen en la ciudad. “Antes” había bolivianos/as, pero “no existían” al formar parte del conjunto de “trabajadores” temporarios que confluían en Ushuaia. No “existir” implica no expresar huellas de permanencia, de residencia, de ciudadanía.

(Oscar viene haciendo referencia a la difusión del primer programa de radio “de bolivianos/as”)

A: ¿Ninguno tenía experiencia en radio?

O: No, ninguno.

A: ¿Y qué era lo que más los motivaba?

O: Queríamos difundir nuestra música, gustaba tanto en las peñas que dijimos, difundámoslo...

A: ¿Y qué pensaban, que los iba a escuchar gente boliviana, o pensaban para todos?

la forma y la modalidad en que se constituye la “comunidad boliviana” está fuertemente asociada con la racialización de su diferencia.

O: Queríamos una integración, queríamos integrarnos a la sociedad. O sea, no queríamos ser “los negritos de la construcción”.

A: ¿Y por qué era así?

O: Era así, porque la gente laburaba en la construcción, paraba en lo de Juana y ahí moría. O sea, no activaban, no figurábamos en nada, ni en las fechas patrias, ni en las fiestas, o sea no existíamos, o sea, como sociedad (Oscar).

De esta manera, quienes permanecen en Ushuaia se enfrentan al contexto hostil que permea las esferas no productivas de la vida cotidiana, generando la necesidad de un tránsito “sin marcas”, pero a la vez la búsqueda de respetabilidad por fuera de la dimensión laboral. La construcción comunitaria se interpreta como un modo de enfrentar la “ilusión de lo transitorio” por fuera de imágenes estigmatizadas. Sin embargo, se han adelantado los límites de estas prácticas legitimadoras ante las imágenes de abuso que conlleva la permanencia de los y las bolivianos/as.

c. Saberes organizativos

Por último, la posibilidad misma de que un agrupamiento de nacionales sea experimentado como necesario se asocia directamente con las características del flujo migratorio fueguino descriptas y analizadas en el Capítulo 5. La mayor parte de quienes llegan a la ciudad eran “ya migrantes”, es decir que provenían de experiencias previas como migrantes en la Argentina. El grado de asociatividad boliviana es destacado en múltiples trabajos y es visible desde los años 1960 en los grandes centros urbanos que reciben inmigrantes (ver al respecto Benencia y Karasik 1995; Grimson 1999; Pereyra 2001). A lo largo de sus trayectorias móviles, los/as bolivianos/as que llegan a Ushuaia tuvieron algún tipo de experiencia relacionada con las asociaciones de bolivianos, aun cuando en ningún caso se destacó un activismo marcado. La organización en torno a una nacionalidad era un modo ya conocido y efectivo además de ser “evidente” ante la condición migrante. De este modo, la “necesidad” delata un tipo particular de trayectorias en las que los/as llegados/as a Ushuaia conocían de manera rutinizada la posibilidad de la existencia de asociaciones e instituciones organizadas en torno a la nacionalidad boliviana. En este fragmento del testimonio de uno de los organizadores de la comunidad en Ushuaia se evidencia esta naturalización sobre las organizaciones y los modos de organización “nacionales”:

C: Sí, vine en plenas vacaciones y me quedé, me gustó y me quedé, y entonces por esa época, en el año 1988 no había... yo llegué y vi que era todo monótono, no encontraba mi ambiente.

A: ¿Había muchos paisanos ya cuando usted llegó?

C: Sí, había... llegaba el fin de semana y no era lo mismo que lo que es Buenos Aires o Jujuy que siempre colgamos radiales de Bolivia y acá no había absolutamente nada (Cecilio).

Se trata de un “saber hacer” migrante. Saber ser migrante bolivianos/as en Argentina implica saber “hacer” comunidades en una forma pre-determinada y conocida. De esta manera, la imagen que se intenta reproducir o recrear no es de ninguna manera la de la sociedad de “origen” según el nacimiento, es decir, la propia Bolivia, sino aquella construida a partir de la experiencia de ser migrantes en otras ciudades como Córdoba, Jujuy o Buenos Aires.

Descriptorios del espacio Boliviano

En la actualidad, quienes arriban a la ciudad, aun quienes lo hacen por fuera de las cadenas migratorias, tienen acceso a redes, espacios, lugares, rituales, festividades y barrios instituidos conocidos y reconocidos como pertenecientes a la “comunidad boliviana”. Se ha conformado el espacio boliviano. Así lo describe Hilton, quien define su trayectoria como “atípica”, por llegar a la ciudad a partir de la familia de su mujer argentina, y por lo tanto, por fuera de la influencia de las cadenas étnico-nacionales:

H: Cuando llegué, te digo, no tenía la menor idea. Mi primer contacto fue con un muchacho Lalo.

A: ¿Lo conociste de casualidad?

H: Y, lugares comunes se ve, yo sabía que había zonas bolivianas e iba allá. Así lo conocí y empezamos a hablar. Él, junto con el señor Oscar tenían un programa en radio, entonces me inserté con ellos y entre los tres empezamos a tener un programita interesante, yo me dedicaba a traer noticias desde Bolivia, ellos se dedicaban a hacer lo que es música, salutación, y yo me dedicaba a introducir lo primero que hicimos,

fui el primero en meter noticias de nuestro país acá, que es interesante también y tenemos las herramientas necesarias (Hilton).

O Filomena, que llega y se instala en pensiones “de bolivianos” que insertan a su marido en las redes laborales:

A: O sea que volvió a Salta ¿Y cuándo volvió a venir para acá?

F: En el '87, '88. Sí, al otro año.

A: ¿Y directamente a Ushuaia vino?

F: A Ushuaia, sí. Cuando vine acá, ya había pensiones. Llegué a una pensión de bolivianos/as.

A: ¿A la de Juana?

F: No, acá, de Fernández. Mi marido empezó a trabajar en una empresa, consiguió.

A: ¿Ahí mismo consiguió?

F: Porque buscaban en las pensiones las empresas constructoras. No, no sufrió mucho cuando llegó acá.

A: ¿Acá ya había varios paisanos, no?

F: Sí, había varios paisanos. (Filomena).

Existen tres aspectos centrales que quisiera resaltar con el fin de delinear las características particulares del espacio boliviano tal como se ha conformado en la ciudad: su localización específica, su existencia como evidencia en las representaciones y, por último, las fronteras (porosas) que lo conforman. Se trata aquí únicamente de mostrar las caras resonantes y visibles que hacen a la comunidad boliviana actual

a. Localización

La población boliviana en Ushuaia se ha concentrado en determinados puntos de la ciudad, especialmente en la zona sureste, que ha sido el escenario del desarrollo urbano de los últimos 20 años. Es allí donde se instalaban los campamentos de las empresas constructoras a fines de los años 1970 y principios de los 1980 (allí mismo funciona la UOCRA como huella del pasado signado por las construcciones). Existen diferentes asentamientos en tierras fiscales en barrios que son objeto de políticas de urbanización, cuyo fin es regularizar la situación de la tenencia de las tierras, como el “Felipe Varela”, el “Colombo”, “La Bombonera” y otros ya regularizados como el barrio “Los Fueguinos” (Fuente: entrevista con

técnicos del Pro-me-ba⁵⁰). En estas zonas conviven terrenos regularizados y otorgados por el instituto provincial de la vivienda (IPV), y casillas asentadas en tierras fiscales. Generalmente, quienes accedieron a terrenos propios, lo han hecho por la vía estatal como parte de un eslabón en el marco de una estrategia residencial exitosa que comienza con la ocupación irregular.

Se trata de los residentes bolivianos más antiguos de la ciudad, que optaron por la permanencia y cumplieron una doble condición: la voluntad de permanecer que orienta las estrategias laborales y residenciales hacia la obtención del terreno (cuya posibilidad potencial es, a su vez, uno de los principales incentivos para la permanencia), y el cumplimiento de los requisitos objetivos que el IPV determina en tanto política pública orientada al incentivo de la inmigración de largo plazo. Entre otros, los requerimientos son: poseer al momento de la inscripción como solicitante una residencia mínima ininterrumpida en la Provincia de 4 años, contar con Documento Nacional Argentino o Carta de Ciudadanía en ejercicio (para el caso de extranjeros de países limítrofes colindantes) o acreditar residencia definitiva en el país (en caso de extranjeros, de países limítrofes no colindantes, y no limítrofes). Es decir que los/as bolivianos/as que obtuvieron un terreno vía el IPV –y no la regularización del terreno a partir de un programa especial– debieron cumplir una serie de características que los posiciona, especialmente, como potenciales pobladores permanentes de la ciudad y de la Argentina. Sin embargo, la localización de estos terrenos en la ciudad es colindante con las casillas irregulares y las pensiones bolivianas que reciben a los trabajadores temporarios

De esta manera, en los barrios “bolivianos”, antiguos y nuevos pobladores se entremezclan ante la efectividad de las redes nacionales para estructurar las nuevas llegadas de paisanos/as. Si bien no se trata de barrios exclusivamente “bolivianos”, puesto que son espacios donde residen muchos/as argentinos/as (algunos/as de origen boliviano, otros/as no) y chilenos/as, la alta proporción de población boliviana hace que sean zonas de la ciudad reconocidas como de “bolivianas”. Allí funcionaba el boliche “boliviano” (cerrado en los años 1990), existe un terreno conocido como la “bombonera”, donde se encuentra una cancha de fútbol (cedida como propiedad a la Asociación de residentes Simón Bolívar en el año 2006), se ofrecen pensiones y comedores, se concentran y ensayan diferentes grupos de baile ante las festividades fueguinas y bolivianas. En fin, la sociabilidad boliviana se ejerce y se encuentra en esta zona geográfica de la ciudad. Para los/as bolivianos/as se trata de un espacio

⁵⁰ Programa Nacional de mejoramiento de barrios gerenciado por el Ministerio de Obras Públicas de la Provincia.

reconocido como “propio”, que funciona como punto de referencia para la configuración de la identidad boliviana en Ushuaia y como recurso práctico para poder utilizar los beneficios de las redes nacionales.

De este modo, quienes viven “lejos” de estos barrios están excluidos de los beneficios prácticos (que no deben confundirse con una generosidad o solidaridad innata generada entre nacionales) de la cotidianidad entre paisanos. El caso de Petronila permite ejemplificar este aspecto: ella vive en la otra punta de la ciudad por decisión de su marido (nacido en Bolivia), por lo que se percibe excluida de la posibilidad de generar negocios de y para bolivianos (como el de las pensiones gerenciadas típicamente por mujeres), teniendo que generar otro tipo de prácticas que carecen de la previsibilidad en comparación con aquellas gestionadas entre paisanos/as. Por otra parte, el testimonio de Petronila expresa la posibilidad efectiva y real de instalarse en alguna otra zona de la isla (destinada a las “nuevas” poblaciones) como voluntad de generar otro tipo de estrategias de integración a la ciudad desmarcada de la relación con lo “boliviano”, lo cual genera costos perceptibles:

A: Ah, ¿y cómo se les ocurrió ir a ese barrio?

P: No sé... A mi marido se le ocurrió llevarla ahí y bueno, yo tengo que estar ahí.

A: Claro, porque en general...

P: Hay un montón de bolivianos, todos juntos. Eh, después yo me quería venir para este lado yo le dije a él, “¿por qué no vamos ahí?”, le digo. Porque a mí me gustaba trabajar, tener mi plata.

A: Claro.

P: Entonces, “¿por qué no vamos ahí? así yo voy a pensionar, que acá hay pensión, comida, la gente”, le digo. “Ah, no, yo vi cómo pasan las cosas, yo no quiero. Por eso compré la casa y me vine acá”, me dijo. Cuando me dijo eso, yo no dije más nada, para no pelear. (Petronila).

Existe, por lo tanto, una localización específica del espacio boliviano, como fruto del funcionamiento de las redes y cadenas migratorias. Se trata de una segregación “voluntaria”, producto del modo de arribar a la ciudad vía empresas de construcción primero, y cadenas y redes migratorias luego. Si bien la localización no ha sido forzada como expresión de una relación de dominación, las ventajas y los costos materiales y simbólicos de residir en otros espacios se hacen sentir en las estrategias de vida de los/as bolivianos/as, al no contar con los beneficios simbólicos de una experiencia de vida sin marcas hipervisibilizadas de la diferencia y quedar por fuera de los circuitos comunitarios productivos.

b. Percepción comunitaria y contenidos múltiples

De mayor importancia que la localización material y acotada del espacio boliviano es el fundamento de la existencia de ese espacio: “la percepción comunitaria”; es decir, la representación práctica de la existencia de un grupo conformado por los y las bolivianos/as presentes en la ciudad. Con ello me refiero específicamente a la presuposición intersubjetiva de la existencia objetiva en la ciudad de un grupo de bolivianos/as identificable, objetivable y calificable.

La visibilización de un grupo “boliviano” y las acciones recíprocas orientadas por este sentimiento, no suponen de ninguna manera que la “solidaridad” o “armonía” imperen en las interacciones. Por el contrario, existen relaciones densas, frecuentes e intensas, basadas en la presuposición del elemento nacional compartido, cuyos contenidos pueden ser múltiples y diversos. De esta manera, entre los mensajes presentes y circulantes en y sobre el espacio boliviano se encuentran tanto aquellos que representan al grupo como una “familia” (comprendiendo por ello la imagen tradicional de la familia como vínculos de armonía y referencias a un origen común), como los que destacan sus divisiones y tensiones encarnadas en la imagen de la “envidia” (quienes se representan a sí mismos como formando parte de “los/as bolivianos/as” y aquellos que denotan estrategias de diferenciación de este grupo tan cercano geográfica, histórica y significativamente).

Algunos fragmentos de los testimonios dan cuenta de estas narraciones sobre el propio grupo de “bolivianos”. En todos los casos, se hace referencia a este grupo como algo ya constituido y natural sin dudar de su existencia, aun entre los/as bolivianos/as que aspiran a distinguirse de la “bolivianidad”. Por ejemplo,

H: (Los bolivianos) Son muy chusmas, son muy peleadores... este muy envidiosos... yo no sé lo que es la envidia, no sé lo que es pero... se, ves cuando se hace engaño por envidia o que te rompen cosas o que el gualicho o qué... no sé, pero dice la gente... a mí no me interesa... Yo lo que no quería era que un boliviano esté cerca de mi casa... o sea... yo vivo feliz en un barrio así donde no veo bolivianos.... Es un decir, porque a dos cuadras tengo un boliviano... y acá todos somos bolivianos, pero no es que uno reniegue sino que... yo quiero tener mi vida privada y en lo posible que no se me metan los bolivianos. (Herminia)

A: *¿Se ayudan entre paisanos?*

CEL: *Si.*

CE: *Pero también hay mucha envidia.*

C: *Alguno por ahí te desvía para el otro lado.*

CEL: *Sí, hay mucha envidia entre los paisanos (Celsa y Celia).*

Existe, también, las descripciones de una solidaridad “étnica”: Marina define a “los bolivianos” como “*personas todas unidas*”, Cecilio como una “*gran familia*”, Juana destaca que “*cuando llegué fueron mis propios paisanos que me ayudaron a armar la casa, a todo... Los bolivianos nos ayudamos mucho...*”. En el siguiente fragmento de la historia de vida del señor Copa, la entrevistada enfatiza la “solidaridad” entre paisanos:

A: *¿Y cómo fue ese primer día que llegaron?*

E: *Cuando llegamos acá bueno no había para ir a parar en un hospedaje porque estaba todo lleno, estábamos en la calle, sentaditos en la calle, y dónde vamos a ir ahora, y ahí apareció un paisano también que como yo estaba con el bebé dice otro hospedaje que queda acá en una casa de familia pero no hay nadie, alrededor del centro no había, preguntamos, y nos ofreció su casa.*

A: *¿En serio?*

E: *Sí, amablemente dice vamos a mi casa. Así que bueno, “¿en serio?”, le digo, “bueno vamos”, agarré y nos vinimos y vinimos a parar acá al barrio Felipe Varela. (Señor Copa).*

Los contenidos que describen a los miembros y agentes del espacio boliviano son múltiples y contradictorios, sin que ello invalide mi definición formal sobre la existencia real de la sociabilidad boliviana, definición en la que no existe referencia al contenido de las relaciones sociales puestas en juego.

Sin embargo, la presuposición naturalizada y cotidiana de la presencia “evidente” de un grupo social conformado por “los/as bolivianos/as” en la ciudad de Ushuaia supone el potencial peligro de su reificación. Por ello, insisto en la necesidad de comprender la génesis de la *percepción comunitaria* y sus efectos concretos y prácticos en la vida de los/as sujetos/as, como el *producto* de ciertas interacciones orientadas hacia la “comunidad” como idea o sentimiento, en el sentido weberiano reseñado más arriba. Ahora bien, la construcción de la comunidad no debe comprenderse tampoco como el estado de cosas esperado y deseado

por parte de los/as actores/as, en tanto agentes de acciones impregnadas de racionalidad instrumental, sino como el efecto acumulado y práctico de la permanencia de los/as bolivianos/as en la ciudad y su agencia en pos de gerenciar sus destinos bajo una modalidad que les resulta conocida y sabida: la agrupación por la nacionalidad.

c. Fronteras porosas

El análisis apunta aquí a la interrogación sobre las barreras que delimitan el sentido comunitario. En otras palabras, ¿quiénes participan o pueden participar de estas redes de sociabilidad bolivianas en Ushuaia? La respuesta “evidente” apuntaría a un criterio estricto de nacionalidad (“los/as bolivianos/as”), sin embargo un análisis más detallado devuelve una imagen heterogénea y más compleja sobre los sentidos de aquello calificado como “boliviano” y utilizado como recurso y criterio de demarcación. En este sentido, el espacio boliviano contiene un “plus” de significación que no se agota en su definición de “boliviano”, si por ello se entiende un atributo de quienes nacieron en ese país.

Si se tienen en cuenta el conjunto de espacios asociativos, interacciones y redes definidas como “bolivianas”, sus participantes no necesariamente han nacido en Bolivia. Por el contrario, es posible encontrar a muchos/as argentinos/as (hijos/as de bolivianos/as y provenientes de provincias del norte del país) que transitan el espacio boliviano sin temor a ser definidos/as como tales. Esto contrasta con aquellos/as nacidos/as en Bolivia, que se autoexcluyen de este conjunto de interacciones y prácticas aunque de modo exógeno sus cuerpos siguen y seguirán siendo identificados como miembros “involuntarios” de la “comunidad boliviana”, como efecto de la racialización de las percepciones sobre sus cuerpos.

Empíricamente, entonces, el espacio boliviano contiene a bolivianos/as por nacimiento que integran las prácticas que hacen a la comunidad, a bolivianos/as por nacimientos que aun sin una presencia material en las prácticas comunitarias forman parte de ella de modo exógeno, a argentinos/as con un “origen” boliviano más o menos mediado, y a argentinos/as que se integran y practican las relaciones sociales del espacio a partir de la identificación con alguna de las expresiones del espacio, especialmente aquellas relacionadas con las expresiones religiosas “bolivianas” y el modo de ritualizarlas. En los próximos apartados analizaré cómo esta diversidad expresa imágenes en pugna sobre la bolivianidad,

vehiculizadas por los diferentes líderes y portavoces de la comunidad; una lucha simbólica por la definición de las fronteras comunitarias y su porosidad.

Espacio boliviano, ghetto y barrio étnico

Muchos análisis sobre migrantes y/o comunidades étnicas, especialmente los norteamericanos, culminan en la afirmación de la existencia de ghettos o barrios étnicos. Según Wacquant, *el ghetto* constituye una relación de control y clausura etno-racial construida a partir de cuatro elementos: estigma, constricción, reclusión territorial, y encajonamiento institucional. La formación resultante es un espacio diferenciado, que contiene a una población étnicamente homogénea, la cual se encuentra obligada a desarrollar dentro de él un conjunto de instituciones interconectadas, copiando la estructura organizativa de la sociedad más amplia (Wacquant 2002, 2005). Forma parte intrínseca de la definición la conformación de un paralelismo institucional forzado por el encierro espacial inflexible que proporciona al grupo subordinado cierta protección, autonomía y dignidad, pero al precio de encerrarlo en una relación de subordinación y dependencia estructurales.

Aun cuando he enfatizado como dimensiones centrales de la construcción comunitaria boliviana el estigma construido sobre la población, su constricción y reclusión territorial, el espacio boliviano y sus miembros contienen amplias y difundidas redes con las industrias y los otros barrios no bolivianos, a quienes suministran mano de obra obrera y doméstica. La migración boliviana y su inserción en la ciudad como proveedora de trabajadores impiden hablar de ghetto, por la constante relación que mantienen con la economía, las industrias y los hogares locales.

Siguiendo a Wacquant, la segregación es una condición necesaria pero no suficiente de la ghettización. Para que emerja un ghetto deben darse dos condiciones ausentes en el caso que analizamos: que el confinamiento espacial esté impuesto, englobando todos los dominios de la existencia social y, además, que existan un conjunto de instituciones propias y distintivas que dupliquen aquellas reservadas a “la sociedad en general”, permitiendo al grupo enclaustrado perpetuarse dentro de los límites del perímetro al que fue asignado (Wacquant 2005: 16). Los y las bolivianos/as no sólo forman parte activa de la economía fueguina, sino que a su vez mantienen una relación asidua con el Estado Argentino en tanto beneficiarios/as de diferentes planes sociales. En este sentido, la “ghettización” es una forma particular y

específica de urbanización, delineada por relaciones de poder asimétricas entre grupos etnoraciales, que no acompaña necesariamente la historia de las migraciones y los/as migrantes. El sociólogo francés propone como tipo ideal antinómico del ghetto lo que se conoce como “barrio étnico”, entendido como trampolín hacia la asimilación vía el aprendizaje cultural y la movilidad socioespacial. Si el ghetto puede figurarse como un muro, el barrio étnico sería un puente (Wacquant 2005: 18). Tampoco es el barrio étnico la figura que mejor describe el espacio boliviano fueguino. Su localización implica cierto confinamiento que, aunque estratégico, expresa a la vez que reproduce una experiencia marcada y una identidad deteriorada (en los términos de Goffman) en relación con la “sociedad” receptora. La hipervisibilización, basada en la racialización de los cuerpos, impide una integración vía la asimilación, aun cuando sea el destino deseado y esperado por muchos/as bolivianos/as.

Si se piensa al ghetto y al barrio étnico como dos configuraciones ideales situadas en los extremos opuestos de un *continuum*, el espacio boliviano se ubicaría en un punto medio, afectado por el estigma, la constricción y localización espacial pero también por la existencia de múltiples lazos y redes con el resto de la sociedad, aun cuando se trate de interacciones siempre marcadas. Además, es una segregación parcial y porosa producida por el efecto de las cadenas migratorias y la modalidad de apropiación de terrenos (los barrios son o eran conformados por la instalación de casillas en terrenos fiscales), pero que no cumple con las funciones positivas definidas por Wacquant para los barrios étnicos, aunque tampoco con las fronteras infranqueables y la organización paralela constitutiva del ghetto.

A la organización espacial a través de cadenas migratorias –funcional para la transitoriedad– se le impone luego la alterización racial en la permanencia y en los ámbitos no laborales de la vida social. Las asociaciones, como veremos, responden a esta doble modalidad: fundadas en la construcción del lazo étnico en clave nacional apuntan a la sociedad receptora y a transformar su racialización. De esta manera, no son instituciones paralelas a las de la sociedad que las engloba, sino que todas las asociaciones e instituciones tienen a la sociedad de destino como parte destinataria, además de las funciones dentro de la propia comunidad. El espacio boliviano fueguino tiene una estructura relacional. Podrá verse a continuación el funcionamiento detallado de estas instituciones.

7.2 Entre “devotos” y “patriotas”. Historia de la asociatividad boliviana en Ushuaia

Sin duda, uno de los elementos centrales del espacio boliviano consiste en las asociaciones de “bolivianos” construidas en la ciudad de Ushuaia. Aún más, una de las principales hipótesis que desarrollaré relaciona la *construcción comunitaria con los efectos de las prácticas asociativas*, invirtiendo el razonamiento clásico que supone la asociación como expresión de una identidad grupal étnico-nacional que la antecede. Sostengo que la construcción comunitaria es *un efecto de las asociaciones* que generan vínculos de sociabilidad a través de diferentes eventos culturales, especialmente, la celebración de la festividad de la Virgen de Urkupiña. Más allá de esta génesis, el universo relacional de los actores acaba desbordando las formas asociativas que, en palabras de la historiadora Pilar González Bernaldo (2008), no suelen resumir ese universo y pueden llevarnos a sobre-evaluar la importancia de este tipo de vínculos. En este sentido, en relación con la construcción comunitaria de los/as bolivianos/as en Ushuaia, las asociaciones “bolivianas” cumplen un papel central en la generación de vínculos de sociabilidad y en el desarrollo de un discurso identitario asociado a la nacionalidad, al materializar espacios de encuentro y reconocimiento que son rápidamente desbordados por los múltiples lazos que van generando.

Historia de la asociatividad boliviana en Ushuaia.

En Ushuaia existen dos asociaciones pertenecientes a la comunidad boliviana. Bajo una mirada general, ambas responden a la necesidad de los/as migrantes bolivianos/as de volverse “comunidad” y conformar espacios de sociabilidad cotidiana y extracotidiana, establecer los límites de la bolivianidad, escenificar aspectos de la “nacionalidad” para “compartir entre compatriotas” y desafiar estereotipos que circulan en el ágora de la ciudad.

La asociación más antigua tiene por nombre “Asociación de residentes Simón Bolívar”; la segunda se denomina “Devotos de la Virgen de Urkupiña”⁵¹. Fueron fundadas en

⁵¹ La devoción a la Virgen de Urkupiña tiene origen en Cochabamba. Se trata de una fiesta patronal boliviana dedicada al culto de los santos católicos y es concebida como pertenecientes a una localidad, un pueblo o una región, en este caso Quillacollo. En diversos lugares de nuestro país se realizan fiestas en su nombre el 15 de agosto por parte de la comunidad boliviana (ver para el caso de Córdoba el trabajo de Giorgis, Marta (2004), *La*

1989 y 1994 respectivamente. La asociación de residentes cuenta con un estatuto, personería jurídica y elige sus representantes cada dos años, en votación de asamblea constituida por los “socios activos”, es decir, residentes de nacionalidad boliviana con cuota al día. Los “Devotos” es, en realidad, un desprendimiento de la asociación de residentes cuyo origen fue una comisión interna “organizadora de la fiesta de la Virgen”. Sin estatuto ni personería jurídica, los “Devotos” tiene un funcionamiento menos institucionalizado y formal y participa de ella “todo el que tenga devoción por la Virgen”, que en los hechos suele ser quien actúa como “pasante”, persona de origen boliviano/a o devotos/as de la Virgen con un pasar económico elevado en comparación con el resto de sus compatriotas. Este tipo de asociaciones incluye la participación de argentinos/as devotos/as⁵².

La principal escenificación pública de las actividades cotidianas de las asociaciones es, por un lado, el aniversario de la independencia de Bolivia, y por el otro, la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Entre ambas asociaciones se encuentran los grupos de baile Salay⁵³ y Tinkus⁵⁴, y Caporales⁵⁵, cuyo principal objetivo es homenajear a la Virgen (día en que estrenan coreografía y vestuario), pero que participan –como principal contenido– de las actividades “culturales” organizadas por la asociación de residentes (ver línea de tiempo en Anexos).

A continuación trabajaré en la descripción densa de cada asociación en tanto modalidades diferenciadas de construir tipos de bolivianidades en la ciudad.

a. Devotos⁵⁶

La asociación de devotos está íntimamente ligada, en su historia y posibilidad, a la presencia de la imagen de la Virgen de Urkupiña en la ciudad. La llegada de la Virgen se

Virgen prestamista, Buenos Aires, Antropofagia). Sin embargo, es la Virgen de Copacabana (madre de Bolivia) la que suele encarnar la nueva nacionalidad boliviana en el extranjero.

⁵² El actual presidente es un militar jujeño “ferviente” (como él mismo se califica) devoto de la Virgen de Urkupiña.

⁵³ Se trata de una danza de Cochabamba que toma su nombre de un huayno que pertenece al grupo folklórico “Los Masis”. La palabra *Salay* no tiene significado en el vocabulario Quechua ni en el Aimara, y se traduciría como un piropo, algo así como “Viditay”. Los grupos que se definen a sí mismos como “Salay” realizan un “zapateo” que recopila los bailes de las fiestas de ciertas comunidades de los valles de Bolivia, como los de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba.

⁵⁴ “Los Tinkus” son conjuntos de danzarines nativos bolivianos de la zona de Potosí. Visten parecido a los españoles conquistadores.

⁵⁵ Danza tradicional que proviene de los ritmos y coreografías que hacían los negros de la época hispánica, representando al capataz que los tenía a cargo

⁵⁶ Quisiera aclarar que el análisis de la asociación se realiza en tanto dimensión central de la construcción comunitaria, sin intenciones de llevar a cabo una reflexión profunda sobre los contenidos de las creencias actualizadas en la “devoción” a la Virgen de Urkupiña, donde se entremezclan tradiciones católicas con creencias ancladas en diferentes localidades de Bolivia y la experiencia migrante (el gerenciamiento de la “buena suerte”, las ofrendas monetarias, la relación con el paisaje, etc.).

realiza a partir del pedido de algunos de los bolivianos integrados en la embrionaria asociación de residentes a uno de los curas de la ciudad. De acuerdo con los saberes previos acumulados en la experiencia de ser migrante en Argentina, si se deseaba promover un espacio de sociabilidad boliviano producto de la permanencia, pero que asimismo y potencialmente pudiera promover este tipo de residencias, era necesario construir una ritualidad pública hacia alguna imagen religiosa que pudiera definirse como compartida y “propia”. En las experiencias anteriores en Buenos Aires, Jujuy y Córdoba los y las migrantes recorrieron los territorios migratorios signados por las ritualidades hacia distintas imágenes religiosas, como escenificaciones públicas de la presencia de comunidades bolivianas. En este sentido, la festividad de la Virgen es leída e interpretada como un indicador indispensable de la creación de lazos comunitarios.

Es interesante el relato de quien es señalado como el principal promotor de la llegada de la imagen de la Virgen de Urkupiña. En un principio, y en tanto “patrona” de los residentes bolivianos en Argentina, la idea de Cecilio era, “naturalmente”, traer la imagen de la Virgen de Copacabana, pero no logró convencer a sus compañeros/as de asociación. El consenso pudo lograrse cuando fue propuesta, por la misma persona, la imagen de la Virgen de Urkupiña, patrona de Cochabamba. De esta manera, un signo claramente regional y local (y son estas características las que despiertan entusiasmo entre los/as primeros/as activistas, en su mayoría cochabambinos/as) será convertido en la máxima expresión de la presencia de la “bolivianidad” en la ciudad de Ushuaia. Esta anécdota muestra los lazos complejos entre lo local, lo nacional y lo transnacional y sus posibles articulaciones. En este caso, en pos de construir un espacio étnico-nacional se hace uso de un signo religioso regional que es resignificado en la experiencia migrante como expresión de la migración boliviana en la ciudad, y cuya ritualidad y escenificación pública continúa los guiones de otras experiencias migratorias de bolivianos/as en Argentina.

C: Y así como le contaba, en el año 1992, más una inquietud mía de poder traer una imagen en el cual teníamos una comisión provisoria, que yo siempre decía traer la imagen que es la patrona de Bolivia, la Virgen de Copacabana pero no lo logré, no quisieron. Entonces dije, yo entonces mocionaba diciendo “¿por qué no traemos la Virgen de Socabón, que es la patrona de los mineros del carnaval de Oruro?”

Bueno y tampoco quisieron y dije yo, “no, ¿por qué no traemos la Virgen de Urkupiña que es la segunda patrona de Bolivia, la madre de la integración boliviana?”

Entonces mocionamos todos y sí, como que acá en Ushuaia hay un 85% de Cochabamba, entonces quedaron todos realmente contentos. (Cecilio).

Finalmente, gracias a los contactos de un cura local⁵⁷ en 1994 llega una imagen de la Virgen que es “recibida” por un grupo de “señoras” definidas como las representantes de las “primeras pobladoras” bolivianas, es decir, aquellas que mejor expresaban la opción por la permanencia valorada en el discurso fueguino. El hecho de ser mujeres aumentaba aún más las resonancias y direccionamientos hacia las “familias” bolivianas diferentes a los “varones trabajadores” y temporarios. Nuevamente, una práctica específica de la “comunidad” boliviana se expresa utilizando los sentidos comunes del ser fueguino.

En el año 1995 se realiza la primera fiesta en homenaje a la Virgen. Los primeros pasantes o padrinos⁵⁸ fueron personas que se ofrecieron, pertenecientes a las familias con mayor antigüedad en la ciudad y los más “exitosos” (especialmente en términos de acumulación de dinero y del acceso a viviendas propias sobre terrenos propios). Fueron ellos/as quienes instituyeron las modalidades y la organización de la fiesta.

Un análisis ligero podría concluir que la asociación de devotos y su principal producto (la fiesta de la Virgen de Urkupiña) están relacionados con una identidad forjada en el pasado, en el contexto premigratorio anterior a las movilidades varias, relacionada con una cultura o religiosidad traída por los migrantes desde sus sociedades de origen aun si éstas han sido resignificadas o transformadas en la actual situación posmigratoria. Sin embargo, un análisis atento a los sentidos que las acciones e interacciones hacia, en y desde la organización tienen para quienes las practican, devuelve una imagen más compleja.

⁵⁷ Según el testimonio de Cecilio “hicimos una nota a la Iglesia Nuestra Señora de la Merced, que es Don Bosco hoy en día a través del monseñor Eugenio Peyrou que en paz descanse falleció unos meses atrás y más que todo este padre Ricardo Ismael Zabala, ellos gestionaron todo. Nosotros en principio hicimos la nota, ingresamos a la iglesia y ellos gestionaron hasta de Ushuaia, Rosario, Santa Fe, Cochabamba, Bolivia, eh Cochabamba, Quillacollo y a los dos años y dos meses aproximadamente tuvimos una respuesta y el padre Ricardo Ismael Zabala viajó hasta Rosario, Santa Fe para retirar a la Virgen”.

⁵⁸ Las fiestas religiosas y/o patronales tradicionales en Bolivia, y en toda la Región Andina tienen ciertos cargos que son “pasados” anualmente por diferentes personas que suelen tener el prestigio social para hacerlo. Se trata de los “pasantes”. Para el caso de Bolivia puede consultarse a Rivière, Gilles (mayo de 2008), “Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/index6661.html>. 2007. Para el Ecuador Diez Hurtado, Alejandro (2003), “Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)”, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 117-150. Y para el caso de los/as bolivianos/as en Argentina Giorgis, Marta (2004), *La Virgen prestamista*, Buenos Aires, Antropofagia.; y Grimson, Alejandro (1999), *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Felafacs-Eudeba. En Ushuaia, “pasar” la fiesta significa básicamente “financiar” parte de la fiesta. Es un compromiso que se toma anualmente para con la Virgen y la comunidad.

Los “Devotos”, con la fiesta de la Virgen, se construyen como grupo con base en “la comunidad boliviana” en su sentido amplio. Bolivia, y específicamente Cochabamba, son el origen tanto de la Virgen de Urkupiña como de un modo particular de celebrarla, “agasajarla” y “festejarla”. Este “saber hacer” religioso y ritual, aprendido en Bolivia o en otras provincias argentinas, se reconstruye localmente en tierras fueguinas.

Pero las mediaciones entre la fiesta y su “origen” se multiplican. Los trajes se compran en Buenos Aires, salvo casos excepcionales en que los pasantes pueden viajar a Bolivia. El aprendizaje del baile está mediado por videos (ya que son pocos los que bailaban en Bolivia), y los que tienen alguna experiencia como espectadores o como bailadores la han hecho, sobre todo, en otras ciudades argentinas. De acuerdo a los/as primeros organizadores, ninguno/a conocía, ni como herencia tradicional ni como experiencia práctica, las reglas y usos relacionados con la organización de la fiestas de las vírgenes. A partir de los conocimientos generales adquiridos como participantes de otras festividades, fueron delineándose algunas pautas rediseñadas y modificadas ante la llegada a la ciudad de personas con mayor experiencia. Aun así, en todos los casos los saberes y los modelos a seguir de festividades responden más a las fiestas “bolivianas” en otras localidades argentinas que a las “originarias” fiestas patronales de las diferentes comunidades bolivianas.

Las múltiples mediaciones con una situación supuesta como “original” conducen a la principal hipótesis sostenida en el análisis relativo a la construcción comunitaria, es decir, la pregunta sobre la relación temporal entre la festividad / asociación y la presencia de lazos comunitarios. Ya se ha mostrado cómo en el sentido común de los varones y mujeres, migrantes y no migrantes, la festividad es interpretada como el signo incontestable de la presencia de residentes permanentes en la ciudad, “unidos” por un lazo orientado hacia un origen anclado en el país de precedencia (propio o heredado). Sin embargo, la reconstrucción de la historia de la festividad y la sociabilidad fueguina invierte el orden cronológico y causativo de las prácticas: *es la institucionalización de la festividad, organizada por un grupo pequeño de residentes bolivianos, la que tiene entre sus principales consecuencias prácticas la creación de la “comunidad boliviana” practicada en un espacio boliviano y constituida por una sociabilidad boliviana.* La festividad de la Virgen se establece como el punto de referencia de la “bolivianidad fueguina” y conforma la principal experiencia compartida por quienes se definen como parte de la misma.

En sus inicios, se trató de prácticas cuyos efectos principales fueron transformar al conjunto atomizado de “trabajadores temporarios” en personas sobre las cuales era posible trazar un lazo común. En la actualidad, la mera asistencia a la fiesta acredita a quien lo hace

como miembro de la comunidad hacia la mirada del resto de los y las integrantes. Es, asimismo, una modalidad eficaz de *conocer* a personas por fuera de las cadenas migratorias. Existe un efecto doble de la dinámica de conocimiento / reconocimiento. En primer lugar, entre quienes se definen como parte de la comunidad boliviana: en palabras de Mérida, “*fue ahí donde nació entonces fue más la integración de la gente en la familia boliviana y ya nos conocimos casi todos*”. En segundo lugar, hacia la mirada del “resto” de la ciudad, volviendo “visible” la presencia de bolivianos/as del modo comunitario, es decir, más allá de la esfera laboral. Cecilio lo expresa claramente:

C: Gracias a la Virgen se ha integrado mucha gente.

A: Cuando dice se ha integrado mucha gente otra vez vuelvo a insistirle ¿Qué quiere decir? ¿Qué significa eso?

C: Se acercan más, se acercan hacia nosotros para poder compartir esa costumbre y tradición, como es una fiesta religiosa pagana la iglesia nos abre las puertas y estamos reconocidos por dentro de la comunidad.

A: Claro.

C: Como la colonia boliviana ya te conoce el público.

A: ¿Y eso les parece importante?

C: Claro, eso por ejemplo te impulsa a poner, a realizarlo con un poco más de énfasis. (Cecilio).

El espacio boliviano, su constitución, institucionalización y reconocimiento es producto especialmente del sostenimiento de la festividad, es decir, de las prácticas de los propios migrantes. Como lo anticipara, la festividad no expresa una presencia e identidad previa en la ciudad, portada por cada uno/a de los y las migrantes, sino que colabora activamente a crearla a partir de elementos intersubjetivos y significativos para quienes son considerados sus miembros. La inversión del orden en las representaciones naturaliza y esencializa la nacionalidad común en tanto elemento vehiculizador en sí mismo de la generación de lazos comunes. Además, fija en el pasado (un “antes” que se ubica antes de los movimientos migratorios) los procesos sociales por detrás de la constitución del espacio boliviano. Lo que sostengo desconoce el peso de la experiencia en tanto migrantes, pero presentes en la Argentina y en Ushuaia.

En este fragmento de un diálogo con Alicia puede apreciarse la referencia constante a algo “propio” que efectivamente “poseen” los bolivianos (en este caso la nacionalidad se asocia a un tipo de religiosidad), que constituye el elemento material a partir del cual es

posible organizar, crear y asegurar una “comunidad” boliviana que no va de suyo. En este testimonio es posible advertir además cómo “la comunidad en tanto efecto” es interpretada como una respuesta de la Virgen a la devoción que recibe. En todo caso, queda claro que el espacio boliviano, en tanto construcción local de una comunidad boliviana, no es la causa anterior y ya presente de una festividad que constituiría su expresión, sino que por el contrario, la generación de la celebración del día de la Virgen y las prácticas que conlleva constituyen su formación.

A: *¿Ustedes eran devotas allá en Bolivia de la Virgen?*

Al: *Sí, sí. Sí, nosotras, la gente boliviana siempre es muy, ¿Cómo le puedo decir? “Católica” no es la palabra, muy creyente. Muy creyente es la gente boliviana.*

A: *Así que, ¿mientras no había Virgen, qué hacían?*

Al: *Nada. Por la Virgen la gente se ha unido.*

A: *¿Ah, sí? ¿Cómo fue?*

Al: *Hizo que la gente se uniera más, sí. Se pasaron a conocer, a saludar, por lo menos, porque antes, sabemos que viendo no más, sabemos que es boliviana, pero no nos hablamos. En cambio en esto se une la gente, se empieza a conocer, a saludar.*

A: *¿La gente nueva que llega también?*

Al: *También. (Alicia).*

Ahora bien, una vez instituida la presencia de la “comunidad” a partir de la agencia condicionada de los actores y actrices sociales, la constitución de la festividad de la Virgen de Urkupiña sigue estando estructurada por las prácticas migrantes. Su institucionalización no significa de ningún modo su objetivación en tanto elemento externo de las prácticas de migrantes. Por el contrario, *la festividad de la Virgen, tanto su escenificación extracotidiana como su organización cotidiana, continúa colaborando con la generación, reproducción y transformación del espacio boliviano tanto hacia adentro de la comunidad como en la definición de su exterioridad.*

Hacia adentro, la fiesta de la Virgen es parte central de la sociabilidad boliviana. Primero, porque organiza gran parte de su dinámica. Si en un principio sirvió para “*saludarse entre bolivianos/as*”, la participación en las distintas instancias de la fiesta sigue vinculando a los y las bolivianos/as entre sí, permitiendo interacciones entre “*semejantes*”, “*paisanos*” por fuera de la sociabilidad productiva o las cadenas migratorias. La esfera de lo extralaboral se amplía a partir de la celebración del día de la Virgen. Por ejemplo, formar parte de los grupos de baile creados en “*honor*” a la Virgen organiza gran parte de la sociabilidad “*boliviana*”

extrafamiliar, especialmente entre los jóvenes. Gladis, por ejemplo conoce a sus amigas y a su pareja “bailando” para la Virgen. Teresa, por otro lado, comenta: “Yo conozco mucha gente de acá, porque me saludan por mis hijos, porque ellos bailan para algunas fiestas”.

Segundo, la participación en la organización de la fiesta y las actividades recreativas vinculadas a ella, que se suceden a lo largo del año, funcionan como eslabones de ascenso social y de prestigio para el inmigrante, en cuyo tránsito acrecienta su capital simbólico. En el caso de la fiesta de la Virgen de Urkupiña, la modalidad de participación expresa, además, las variadas y desiguales experiencias que conforman ser migrante boliviano/a en Ushuaia. En este sentido, se trata de un acontecimiento en el que se actualizan las numerosas (y asimétricas) posiciones de los sujetos: la gestualidad, la vestimenta, los adornos producidos para la Virgen, el cargo y la función que se ocupan en la fiesta expresan diferentes posiciones dentro de la comunidad. En la fiesta la posición se actúa y se muestra ante la propia comunidad que la reconoce y la recrea.

En este sentido, cuando se es “pasante” en una fiesta –y dependiendo de qué se “pasa”⁵⁹– se significa además una posición dentro del campo migratorio, especialmente asociada a la acumulación de dinero en forma de ahorro. Tal como ha sido señalado, las personas que se han “encargado” (que han sido pasantes) de las primeras festividades, representan en su totalidad a los/as primeros residentes bolivianos/as en la ciudad, cuya permanencia dependió de y se produjo por el éxito económico de las actividades desempeñadas en ella. Este éxito económico previo, producto de las prácticas generadas en Ushuaia, es la condición de posibilidad de ingresar como pasantes en la fiesta; pero su conversión en capital simbólico reconocido por todo el campo se produce a partir de la participación en ella. El éxito económico se escenifica en la fiesta y se traduce en prestigio dentro de la comunidad boliviana. Ser pasante se convierte en uno de los principales signos de éxito, aun cuando quienes pueden serlo son los ya exitosos, al menos en términos económicos y laborales.

La celebración de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Ushuaia tiene, entre otros, el sentido de conformar y formalizar un espacio compartido por los/as migrantes en el que se producen signos, ritos, memorias y conocimientos comunes a partir de los cuales pueden pensarse como comunidad. Se ha subrayado que los sentidos de la fiesta, y las lógicas de reconocimiento y reproducción que se materializan, se asientan en las experiencias en tanto

⁵⁹ Se puede ser pasante o padrino / madrina principal, de vestimentas, de un grupo de danza, de cargamentos, arcos, souvenir, bebida, fuegos artificiales, de local, de flores, de altar, de sonido, etc. De este modo, la totalidad de la fiesta se financia comunitariamente.

migrantes; las redes actualizadas son aquellas inscriptas en sociabilidades locales, y no en un origen anterior a la migración. Lo “boliviano” y la apelación a la identidad boliviana se vinculan con nuevos significados arraigados en la experiencia migrante.

Para terminar este apartado, es necesario señalar que existen voces disidentes sobre el vínculo expresivo que une la festividad con la “comunidad” boliviana, que la supera ampliamente. Algunas de ellas, se expresan en la asociación de residentes Simón Bolívar.

b. Patriotas

En 1988 queda formalmente constituida la asociación de residentes bolivianos “Simón Bolívar”, un año después de que surgiera la idea entre un grupo de varones trabajadores bolivianos convertidos en residentes permanentes de la ciudad. Se trata de la primera institución creada en la ciudad por bolivianos/as con la principal intención, como ya he señalado, de visibilizar la presencia de “residentes” bolivianos en Ushuaia, o, en palabras de Oscar “*hacer que existan*”. Para esas fechas, la bolivianidad estaba asociada a los trabajadores temporales empleados en la construcción y a los espacios considerados “propios” (por la nacionalidad de quienes los regentan y la principal clientela): las pensiones y comedores destinados a la vida en tránsito de los trabajadores. Las explicaciones y justificaciones presentes en los relatos sobre la constitución de la asociación son las mismas que describen la “necesidad” de la “comunidad”: la creación de nudos de permanencias en contextos transitorios; la búsqueda tanto de respetabilidad a partir de la legitimación de la permanencia, como de la experiencia de un tránsito sin marcas condicionadas por el contexto hostil y la racialización de la bolivianidad.

Asimismo, la modalidad de realizar estos objetivos aparece enmarcada en una memoria migrante de movilidad previa en ciudades argentinas, donde se comprende la visibilización de la comunidad a partir de la construcción asociativa. Por otra parte, los grupos de migrantes extranjeros aceptados como segmentos del pasado y de la memoria local (italianos, españoles, yugoslavos) tienen sus asociaciones en cuyo honor se celebra el “día del inmigrante”. El corolario parece simple, “para ‘existir’ se necesita contar con una asociación” que permita articular de modo colectivo el lazo con la “sociedad” de recepción. Se trata

principalmente del reconocimiento y de respetabilidad de la permanencia. Así lo describe Oscar:

O: Ahí mismo vivía Matías, era soltero Matías. Vivía ahí con los muchachos, y dice Matías, “Hay mucha gente ahí en la peña de San Martín, paisanos. Nosotros siempre vamos y tocamos pero nos vamos, siempre tomar y tomar y tomar”. “¿Por qué no hacemos una asociación?”

A: ¿Qué año era eso?

O: '87, '88. Empieza Matías, bueno, “Hagamos un conjunto, vamos a decir que vamos a actuar nosotros. Nos ponemos un nombre que sea acorde con la zona y convocamos”.

A: ¿Y por qué querían formar...?

O: Como había tanta gente boliviana queríamos demostrar... es decir veíamos que había peñas, había siempre actos, y nosotros no figurábamos, o sea, la gente boliviana parecía que no existíamos. Entonces Matías, con estudios también dice, “tenemos que festejar el 6 de agosto nuestra fecha patria, nunca hacemos nada”. Teníamos que mostrarnos un poco. Y queríamos no solamente ir a tocar por tocar sino que queríamos ya festejar fechas, fechas cívicas, mostrar que la comunidad boliviana también tenía sus fiestas patrias como el 6 de agosto, o el día de la madre, cosas así. Así como una idea nació. Matías dice “Hagamos esto, y después inclusive podemos ir a la radio”. O sea, empezamos a pensar en grande ya. (Oscar).

Dos son las vertientes principales de la construcción de este lazo: una en relación con el Estado local (el reconocimiento civil y político), y otra en relación con “toda la comunidad” (el reconocimiento como comunidad inmigrante de residentes).

Vinculada con la primera vertiente, existe una preocupación intensa por la formalidad del grupo a constituirse: la obtención de la personería jurídica (conseguida en el año 2000), la regularidad y prolijidad de “los papeles”, el diseño de una normatividad interna a ser respetada (criterios de membresía, cuotas, respeto de elecciones), la regularización de la tenencia de un terreno conocido como “la bombonera” utilizado como campo de deportes y recreativo. Se trata en definitiva de una preocupación por la institucionalidad necesaria para formar parte integral de la “asociatividad”, ya no boliviana sino fueguina. Bajo este prisma, los miembros de la asociación demandan para sí la *representación* de “los/as bolivianos/as” *de* (y ya no *en*) Ushuaia, frente a autoridades e instituciones argentinas. Así describe Hilton algunos hitos de la asociación:

H: hemos hecho una asamblea grande cuando se estaba recibiendo la carta orgánica municipal, hemos hecho una solicitud a las autoridades convencionales, que no se olviden de la colectividad boliviana, que también somos personas con hijos, que somos ya fueguinos, que queremos participar en la vida política municipal. Hemos logrado cosas que no habíamos pensado (Hilton).

En la segunda vertiente, se destacan especialmente los objetivos definidos como “culturales”, entendiendo por ello la difusión de una “cultura boliviana”, especialmente aquella relacionada con las danzas. El contexto hostil hacia “lo boliviano” tamiza estos procesos. Si uno de los objetivos apunta al reconocimiento de la residencia, es decir, el de ser “residentes” y no sólo “transitorios”, ello debe ser acompañado por la legitimación de la permanencia. Para que el deseo de ser reconocido como residente pueda ser efectivo hay que demostrar que lo boliviano puede ser “serio”, correcto, rico (culturalmente), “civilizado”. La asociación se propone, por lo tanto, (de)mostrar la “cultura” boliviana (comprendida como conjunto de objetos y prácticas) y su “riqueza”, al mismo tiempo que se (de)muestra ser dignos fueguinos. Es este el discurso que acompaña los eventos “culturales” organizados por la asociación de residentes.

En palabras de uno de los actuales miembros de la comisión directiva:

P: Ese es el objetivo más que todo y se está buscando que sea a través de nuestra institución es poder formar un grupo cultural netamente nuestro y poder participar a través de Ministerio de Cultura del Gobierno. Ese es el objetivo.

A: Claro, cuando dice cultural ¿A qué se refiere?

P: A las danzas típicas y a algunas costumbres y tradiciones y tejidos y demás ya hay gente que está trabajando (Policarpio).

O de uno de los ex-presidentes (en funcionales al momento de la entrevista).

G: Tenemos proyecto... digamos, como diría de juntarnos más que todo para mostrar nuestra cultura... porque nosotros cuando hemos vivido nuestra niñez, nuestra juventud digamos en Bolivia... eso no se te va nunca...hasta que uno se muere, creo que eso no se te va y bueno, tratamos de transmitir nuestra cultura a las nuevas generaciones... (Germán).

Oscar vuelve explícito el lazo entre la discriminación y la necesidad de “darse a conocer” vía la asociación. Asimismo y como profundizaré más adelante, se trata de mostrar un tipo de bolivianidad que invalide la asociación entre ese país y las imágenes indígenas y bárbaras tan reactivas y extrañas a la construcción nacional argentina:

O: La discriminación sí. No vamos a negar algo que existe. Pero el que discrimina, discrimina por ignorancia, porque no tiene conocimiento. Hay gente que ha viajado a Bolivia y no discrimina y ha visto que los bolivianos no somos todos con gorritos y poncho, no, no. Uno va a La Paz y hay gente ejecutiva, ehh, es como acá, la gente del campo usa bombacha y... pero en la ciudad encontrás de todo. Allá es igual, vas a encontrar gente en las universidades, gente que está en la mentalidad de gente que construye, que se mueve a nivel ejecutivo. Es como todo: el que conoce otro país no discrimina porque conoce. El que discrimina es el que no conoce. Yo antes discutía o renegaba, pero ahora no: hay que explicarles, mostrarles un poco de diarios, fotos, y explicarles cómo es Bolivia. Uno mismo debe mostrarse también cómo es. Porque no podemos generalizar, muchas veces dicen “Ah, son unos bolitas” (Oscar).

Ambas vertientes se orientan a articular la construcción de una “bolivianidad” en Ushuaia a partir de la permanencia de los/as temporales, con una sociedad que los integra en tanto mano de obra pero los deslegitima como conciudadanos/as. En consecuencia, es posible incluir los objetivos de la asociación de residentes en una búsqueda de “integración” que pretende formar parte de una memoria fueguina que se sabe inestable y provisoria. Para ser fueguino en construcción se vuelve indispensable revertir, o al menos desafiar y resignificar, las representaciones vigentes en la ciudad sobre los y las bolivianos/as que permanecen (especialmente aquellas imágenes que los/as describen como personas reacias a la integración o anclados en la ilusión de lo temporal).

Resulta interesante que estas estrategias se realizan, sobre todo, “bolivianizando” al colectivo. En este sentido es central para la organización de residentes la celebración del 6 de agosto, día de la independencia boliviana y la fecha patria más importante del país. Ese día, en la plaza principal de la ciudad, se reúnen “los patriotas” con el fin de montar una escenificación pública de la presencia boliviana en la ciudad. En los últimos años los grupos de danzas organizados en honor a la Virgen se suman a los festejos. En este sentido, “patria”, “patria de cultura” y “cultura patriótica” son contenidos que se hacen públicos con el fin de mostrarse como (buenos) residentes, con un pasado digno de ser incorporado a la historia fueguina. Ushuaia y la patria se unen como referencias del presente y del futuro. Al hecho de

ser residentes se le suma, sin opacarlo, el ser “patriotas” especialmente ligado a un sentimiento afectivo hacia Bolivia y su simbología nacional.

La “bolivianidad” visibilizada y construida por la asociación tiene de esta manera rasgos específicos: es civilizada, con capacidad de organización, expresión de un pasado histórico “digno” de ser conocido en términos culturales y fuertemente asociada a la Nación Boliviana. En palabras de Oscar, la fiesta del 6 de agosto *“es una fiesta patria donde vamos sólo los bien bien patriotas, o con sentimiento patriótico boliviano”*. Es decir, no es una fiesta para los “bolivianos/as”, sino que sus destinatarios son una fracción específica: aquellos/as que tienen sentimiento patriótico. Esta misma definición construye un grupo de los/as nacidos/as y definidos/as como bolivianos/as que no son “patriotas”. Para quienes sí lo son, Bolivia debe aparecer como la patria objeto de nostalgia, al decir de Walter: *“Lo que para mí siempre, todos los años veo el orgullo más grande que me llena de satisfacción y de muchos recuerdos es cuando voy a entonar el himno nacional acá en la plaza el 6 de agosto, eso nunca, todos los años estoy ahí, es uno de los primeros que estoy ahí, con entonar el himno nacional de mi patria nomás”*.

Para concluir, aun cuando la enunciación formal de la existencia de la asociación, encarnada en su nombre, pareciera estar tamizada por referencias, funciones y proyecciones sobre el presente y el futuro anclados en la situación migratoria, las apelaciones a la nacionalidad compartida como condición necesaria son más frecuentes e importantes que en el caso de la asociación de los “Devotos”. Asimismo, la residencia legítima buscada por la organización y por la cual los miembros se reconocen y reúnen (para diferenciarse de los compatriotas que van y vienen o que se quedan “por ahora”) no invalida, sino que por el contrario, potencia la apelación a la nacionalidad boliviana que es más fuerte que en la asociación de los “Devotos de la Virgen”.

De esta manera, y paradójicamente, la residencia y los deseos de permanencia se expresan a partir de una vinculación constante con la nacionalidad “compartida” (sólo para algunos/as). Si entre los criterios no formales para ser miembro de la asociación se requiere ser “residente” –que en este contexto significa no sólo desear la permanencia en la ciudad sino también de-mostrarla en signos claves como la inversión en la vivienda, la sociabilidad o la obtención de la regularidad–, estas prácticas se hacen en tanto “bolivianos” en un sentido fuertemente asociado a la idea de la “patria” y lo “nacional”. La asociación demanda “residentes” fueguinos y exclusivamente bolivianos.

Como puede verse, ser y desear ser visto como residentes, elegir la permanencia como proyecto, no implica necesariamente abogar por prácticas de aculturación. Por el contrario, presente y pasado se entremezclan sin que una temporalidad opaque a la otra. La legitimación

buscada de la residencia se realiza produciendo una bolivianidad en sentido estricta, y con las características que se suponen respetables para las miradas argentinas.

Discursos de las asociaciones	
Devotos Virgen de Urkupiña	Asociación de Residentes
Cultura – religiosidad	Patria – cívico / cultura
Integración (entre “nosotros”) como efecto	Integración hacia los “otros” como objetivo
Destinada a “familia boliviana”, “para todos los creyentes”. Transnacional	Destinada a “patriotas”
Supratemporal	Permanencia – residencia
Relación con las iglesias locales	Relación con instituciones estatales
Fiesta de la Virgen	Día de la independencia

Las dos asociaciones encarnan casi idealmente sentidos divergentes sobre la relación de “lo boliviano” con la ciudad y el tipo de lazo necesario construido entre los/as propios/as bolivianos/as. Mientras se reagrupan para compartir el pasado y el presente construyendo narraciones compartidas, los inmigrantes generan diferentes tipos de disputas.

En este sentido, las asociaciones compiten entre sí en la definición más acertada sobre los modos correctos de ser bolivianos en Ushuaia. Sin embargo, no se trata de sentidos antagónicos en la práctica o de posturas identificables y encontradas entre los y las migrantes. Las personas que realizan estos discursos se mueven entre ambas instituciones y entre ambos modos de ser migrantes y bolivianos. Se puede ser (y se es) devoto y patriota, en el sentido propuesto en esta presentación.

Además, los espacios contruidos y definidos como “propios” se superponen. Los grupos de baile pensados para la Virgen y bailados por devotos, participan de las conmemoraciones cívicas y “culturales” organizadas por la asociación de residentes, los fundadores de ambas asociaciones son los mismos, el campo deportivo ícono del espacio boliviano y de la lucha de la asociación de residentes (para obtener el título de propiedad) tendrá una capilla para la Virgen. Los ejemplos siguen y se multiplican.

7.3 Sentidos locales de lo boliviano. Lógicas identitarias en pugna

Concentrarse en los discursos asociativos permite un primer acercamiento a la heterogeneidad presente en el “espacio boliviano” y a la multiplicidad de identificaciones posibles. Sería inverosímil definir de modo singular la construcción identitaria que configura entre sus miembros la definición de un grupo de bolivianos/as en Ushuaia, aun cuando los recursos para su formación son, por definición, limitados.

La construcción de un espacio comunitario está atravesada por múltiples lógicas vinculadas a esta situación de los y las bolivianos/as en Ushuaia, así como las representaciones condicionantes y habilitantes sobre los extranjeros, la movilidad y la permanencia. Aquellas presentadas en los discursos institucionales tienen una importancia significativa, pero no son las únicas.

Lógicas comunitarias en pugna

Abstrayéndonos de las asociaciones y de modo más general, de acuerdo a lo analizado hasta aquí pueden sintetizarse las lógicas de la construcción comunitaria a partir de dos funciones o efectos deseados:

a) *La comunidad como signo de permanencia*, es decir, la constitución de un espacio boliviano como expresión de la voluntad de permanencia en la ciudad. La permanencia no se supone ante la mera estadía continuada en la ciudad sino que se demuestra (hacia la comunidad y hacia Ushuaia).

b) *La comunidad como estrategia de respetabilidad*. La construcción de “lo boliviano” en la ciudad opera como categoría social, que primero visibiliza lo no visible (desafiando la ilusión de la temporalidad se visibiliza la presencia de bolivianos/as residentes), para luego construir otros significados sobre la presencia visible e ilegítima (búsqueda de respetabilidad).

Una vez más sintetizaré estas lógicas en las palabras de uno de los entrevistados, Mérida, quien fue presidente de la asociación y uno de los conductores radiales de un programa conocido como “de bolivianos”:

A: Entonces era por un lado que no los veían, esto que usted decía.

M: Tampoco nos mostrábamos. O sea, es lo mismo que si no sabías que existía, no me invitabas.

A: Claro.

M: Ahora que sabes que existimos ahora estamos charlando. Bueno, eso es lo que queríamos nosotros. La gente no nos discrimina, por poco conocimiento que tenían de nosotros nos englobaban en la misma bolsa, “Ah, los bolitas de la construcción”.

A: Claro. ¿Y qué significaba “los bolitas de la construcción”? ¿Qué querían decir?

M: Querían decir que era gente solamente para ese trabajo. Antes se traía gente para la zafra en Tucumán y después una vez que terminaban, otra vez a su terruño. Entonces pensaban que acá la gente nada más venía, trabajaba para su platita y se iba. No era así. Había gente que se quedó, construyó y todo, como yo, y había gente con capacidad y estudio que era no solamente ser de la construcción sino que podía abarcar áreas, como te digo, cultural, una asociación, una ONG, como ahora, luchar por una tierra como la bombonera. No pensábamos que nos iban a dar un terreno. No nos adjudicaban una casa, un lugar para vivir, menos un terreno. Entonces todo este logro ha sido un trabajo de años y de gente con capacidad, sobre todo. Yo como le dije a Hilton, yo fui uno de los primeros presidentes de acá. No uno de los primeros presidentes, el primer presidente fue Abeldaño, un contratista de acá, tiene su empresa constructora. Cuando nos juntamos fue algo que no habíamos soñado... (Mérida).

Ambas lógicas producen la constitución de una comunidad de inmigrantes, con un sentido e identificación compartida, y visible para el resto de la sociedad. Ahora bien, el riesgo permanente es la *esencialización de la comunidad por parte de la sociedad mayor*. La “comunidad boliviana” constituida y localizada se vuelve objeto posible de discursos discriminatorios y deslegitimadores.

Las imágenes, prácticas y narraciones encarnadas en los discursos institucionales no son construcciones en el vacío. Por el contrario, existen previamente, como ya se ha señalado, definiciones sobre los bolivianos, sus cuerpos, su presencia que configuran los posicionamientos de los actores sociales. Los recursos y los contenidos de estas definiciones son impuestos por el contexto, único modo de aspirar al reconocimiento. “Permanencia”, “moralidad”, “pasado digno” son contenidos ofrecidos a un público que, se supone, los valora. En este sentido, las definiciones generadas por los propios bolivianos sobre sí mismos son siempre parte –aun cuando no exista conciencia de ello– de una lucha por el monopolio del poder de clasificar; en términos de Bourdieu, de “hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer

y reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por ese camino, de hacer y deshacer a los grupos” (Bourdieu 1980b: 65).

Sin embargo, el mercado de valoración no es uniforme para todos los/as residentes. Como ya se ha visto, en los migrantes bolivianos/as la permanencia se vuelve sospechosa y refuerza la idea de estar “fuera de lugar”, “*intrusando*”⁶⁰ en territorios ajenos. Pero además la construcción de un espacio propio “boliviano” es visualizada como una demostración de que, aun permaneciendo, los migrantes bolivianos no pueden o no saben ser parte de la sociabilidad fueguina que hace de su pertenencia nacional un signo inquebrantable de alteridad. La permanencia boliviana continúa y se refuerza como no legítima.

Se ha señalado que los migrantes se encuentran envueltos en una red discursiva que, en gran parte, funda sus acciones “comunitarias” al proporcionar los cuadros interpretativos para la acción social y las identidades. Agregaré ahora que también colaboran en reforzar y reproducir esta red por la misma constitución de la comunidad (Melegh 2006: 399). La construcción comunitaria, paradójicamente, vuelve visible la permanencia haciendo problemática la presencia boliviana.

A partir de ello los y las migrantes, en el propio desarrollo de sus vidas cotidianas, buscan práctica y reflexivamente medios para legitimar su presencia y su identidad como migrantes a partir de la red de representaciones diversas y jerárquicas que tienen “a mano” localmente. Se trata de diferentes tácticas de legitimación condicionadas por las estructuras, ideologías y representaciones que sustentan la desigualdad y las relaciones de poder asimétricas, pero al mismo tiempo funcionan como stock de recursos posibles a ser utilizados para elaborar las estrategias identitarias. De este modo, las memorias colectivas sobre Ushuaia y Argentina abren posibilidades diferentes para “integrarse” o definirse como extranjero. Sobre estas limitaciones (o posibilidades) las colectividades de inmigrantes pueden elaborar diferentes estrategias que, por una parte, informan sobre el contexto (existe un conjunto limitado de escenarios de legitimación), y por otra, permiten visualizar los márgenes de acción de los inmigrantes en el uso de representaciones vigentes.

La visualización de estas tácticas movilizadas en el proceso de constituirse y reproducirse como comunidad permite dar cuenta de otro tipo de luchas relativas a los diversos modos de “integrarse” o “diferenciarse”, de acuerdo a un uso y/o producción de diferentes definiciones sobre el ser bolivianos. Pueden componerse memorias en luchas,

⁶⁰ “Intrusar” es un verbo utilizado en los medios de comunicación locales, en los discursos de figuras políticas y en las conversaciones cotidianas que hacen referencia a las prácticas de toma de terrenos fiscales por parte de “intrusos”. Suele suponerse que los sujetos por detrás de los “intrusamientos” son bolivianos.

diferentes modos de reinterpretar tradiciones, historias y trayectorias en condiciones históricas particulares.

La reconstrucción de las tácticas fue elaborada a partir de la conceptualización de la relación entre, por un lado, los tipos de referencias reales e imaginarias sobre el “pasado” u “origen” que definen la “bolivianidad”, y por el otro, la relación proyectada con Ushuaia y su población a partir de la definición del espacio boliviano. De esta manera, la construcción de la comunidad aparece como un proceso complejo en el cual se cruzan, luchan y refuerzan diferentes lógicas y representaciones, concernientes al lugar desde donde se construye la memoria (como pasado, presente y futuro proyectado) y el tipo de identidad grupal.

Son cuatro las maneras ideales de definir el contenido básico y principal de la bolivianidad, en tanto origen compartido, que se entremezclan en la realidad compleja de la cotidianidad migrante:

- 1) Étnicas, nacionales.
- 2) Laborales.
- 3) Religiosas.
- 4) Latinoamericana / indígenas (Identidad indígena transnacional / latinoamericanización en clave indígena)

En tanto formas de legitimar la comunidad boliviana, todas comparten una negación de su alteridad que toma diferentes contenidos y apuntalan vínculos diferenciales con la ciudad.

	Formas de negación de la alteridad	Vínculo con la ciudad
Étnicas-nacionales	Reconocimiento positivo de lo boliviano	Integración vía etnificación. Ushuaia multicultural.
Laborales	Ilusión de la “temporalidad”	Integración vía trabajo. Ushuaia como mercado de trabajo.
Indigenistas	Negación del Estado Nacional	Construcción de la identidad fueguina

Religiosas	Universalidad (los/as religiosos/as católicos/as somos todos “iguales”)	Integración vía la igualdad superadora de las particularidades.
-------------------	---	---

1) *Étnicas nacionales*. La comunidad configurada a partir de la referencia “étnica nacional” produce exclusiones y grietas en el interior de lo que he denominado el “espacio boliviano”, por lo que puede describirse como una comunidad “excluyente”. Para formar parte de ella hace falta ejercer y reproducir un lazo con la patria de origen que origine una bolivianidad legítima “digna” de ser integrada en la sociedad fueguina. Este patriotismo se expresa también a partir de los rasgos “culturales” dignos bolivianos (especialmente expresados por los grupos de baile). Ambas características –patria y cultura– diferencian a “los bolivianos decentes” de otros/as bolivianos/as y de otros/as migrantes que suelen confundirse con ellos/as pero que carecen de estas señales de distinción. La bolivianidad aparece como signo de distinción y recurso para una ciudadanía formal.

Uno de los principales efectos de esta comunidad excluyente basada en la patria y la cultura es la búsqueda de la “etnificación positiva” de la comunidad boliviana, siempre limitada y condicionada por la racialización de la diferencia. En el caso de los bolivianos, la etnificación de la bolivianidad forma parte de un proceso que surge de elementos compartidos, en tanto bolivianos, pobres, migrantes, residentes en la Argentina y en Ushuaia, y que se materializa ante la agencia de los propios actores sociales insertos en realidades sociales, históricas y localizadas, lo que la hace maleable, negociable, modificable y, a la vez, determinante. La etnificación como proceso deviene de una conciencia práctica más que reflexiva y toma la forma de una etnificación en clave nacional. Volverse comunidad es “bolivianizarse”, y marcar las diferencias con el resto de los grupos definidos de modo exógeno como bolivianos a partir de la racialización de los cuerpos y rasgos indígenas.

Esta re-creación de la bolivianidad en un sentido estricto se encuentra presente, sobre todo, en las tácticas de la “Asociación de residentes”, orientadas a constituirse como “buenos migrantes”, para así formar parte de un todo fueguino signado por la diversidad de orígenes de sus miembros. Así, por ejemplo, para los grupos de baile no hay mayor orgullo que el de “representar” a la ciudad en los carnavales de la ciudad chilena de Punta Arenas. Como se señala en una carpeta que contiene las descripciones de los diferentes grupos de baile, los

“TINKUS rijchari” se destacan como aquellos que “representan a la provincia (...) y llevando en alto a nuestra querida Ushuaia fueron ganadores del segundo lugar del carnaval de invierno en Punta Arenas”.

La bolivianidad “distinguida” puede integrarse a la ciudad de Ushuaia. Pero no sólo las características de esta bolivianidad son las que permitirían esta integración, sino que su justificación se monta sobre una representación específica sobre la ciudad que puede sintetizarse en esta frase: *“No somos otros porque no existe un nosotros previo”*. La legitimación y representaciones por detrás de esta definición se entrelazan especialmente con la definición de lo “fueguino” como un espacio esencialmente diverso y “multicultural”. Ushuaia aparece como el producto de la interacción de diferentes comunidades (nacionales y extranjeras) llegadas a partir de las migraciones (internas y externas). La Ushuaia multicultural es ese espacio “abierto” al que *“todos han llegado”*. Lo importante es “permanecer” y “colaborar” en la construcción de la ciudad.

En este sentido la llegada y permanencia de bolivianos/as no se diferencia de las otras. La identidad fueguina pensada como diversidad es condición necesaria para que sea posible esta táctica, en cuyo discurso se niega la condición de “extrañeza” porque *todo en Ushuaia es extraño, nada es autóctono*. La comunidad boliviana representa parte de esta diversidad integrada. El espacio boliviano, sus fiestas, no son otra cosa que escenarios desde donde recrear esta diversidad. Se trata, en definitiva de tácticas tendientes a inscribir las memorias particulares que constituyen a “lo boliviano” y sus migraciones en la memoria colectiva fueguina.

2) *Laborales*. He mostrado ya cómo lo laboral es construido como la dimensión respetable y moral de la bolivianidad en Ushuaia. No agregaré mucho más aquí, sólo quiero mencionar que el hecho de asociar simbólicamente a la bolivianidad con el “trabajo” es una de las maneras más efectivas de construir la bolivianidad de modo respetable y de legitimar la presencia boliviana en la ciudad, dado que encaja perfectamente con una ilusión exógena que define a los bolivianos esencialmente como trabajadores. Ahora bien, esta definición reproduce y refuerza la “ilusión” de la transitoriedad de la presencia boliviana convirtiendo en problema la permanencia.

3) *Religiosas*. Se trata de la definición de la “Comunidad” tal como es expresada y reproducida a partir del conjunto de prácticas relacionadas con la celebración de la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Si bien se trata de un evento definido por propios y ajenos como

“boliviano”, se intenta que la “Bolivianidad” expresada sea la más amplia entre las posibles. Los criterios de membresía son amplios y se acercan a la autoadscripción imaginada (quien quiera, quien crea, puede formar parte de ella). Las fronteras del grupo se vuelven porosas y se incluyen bolivianos de nacimiento, por origen, no bolivianos, residentes permanentes, temporarios, “bolivianos, paraguayos, jujeños y salteños” y argentinos herederos de ciertos rasgos que comparten una misma experiencia de clasificación alterizada, y –sobre todos los del norte argentino y bolivianos– una sociabilidad religiosa similar.

En la descripción sobre la fiesta de la Virgen y su asociación he señalado que en la celebración se tiene en cuenta como destinatarios a los varones y mujeres miembros de los grupos imaginados y (re) creados en estos eventos. Pero los públicos tienen múltiples rostros. Las fiestas son también el producto de diversas tácticas, más o menos reflexivas y estructuradas, de sujetos que viven relaciones de opresión. Los protagonistas de la fiesta la presentan, la ofrecen a la mirada de los “otros”, no participantes pero espectadores deseados y valorados: los argentinos/as residentes en Ushuaia. Para ellos los organizadores se esfuerzan en estilizar la fiesta, obsesivos por los detalles estéticos y represores de conductas alejadas de la moralidad aceptada (especialmente con las prácticas de ingesta de alcohol llegando a prohibir su consumo en los salones donde tiene lugar la celebración). La fiesta es también expresión de un deseo de integración. En palabras de Cecilio:

C. la Asociación se forma para poder familiarizarnos entre toda la colectividad boliviana o la colonia que llaman acá para poder integrarnos e insertarnos hacia la sociedad de Ushuaia.

(...)A: ¿Y las nuevas generaciones? ¿Los nacidos aquí? ¿Los hijos de bolivianos y bolivianas se involucran en ese tipo de asociaciones?

C: Sí, están involucrados más que todo dentro de las danzas y por eso es que algunos chicos quedan invitados para actuar a las escuelas o a los colegios y de esa manera ellos se integran dentro de la sociedad, ese es el objetivo.

En esta búsqueda de integración, vale la pena detenerse en el modo en que la participación en la fiesta recrea a “la bolivianidad”, es decir, reflexionar sobre los contornos y fronteras de la comunidad boliviana creada y recreada en y por la fiesta. En ella participan, no sólo bolivianos sino también, y sobre todo, jóvenes argentinos y argentinas cuyos padres han nacido en Bolivia. Son ellos/as quienes ofrecen sus cuerpos para los bailes, fetiche de la fiesta, ensayando a lo largo del año y siempre a disposición para cualquier tipo de

convocatorias. El “espacio boliviano” constituido y recreado por la fiesta, entre otras prácticas, resulta mayor que el conjunto de los/as nacidos/as en Bolivia residentes en la ciudad, y aspira a confundirse con el “espacio fueguino” diluyendo todo tipo de fronteras.

C Ahí donde nació entonces fue más la integración de la gente en la familia boliviana y ya nos conocimos casi todos.

A: ¿Y usted siente que cada vez participa más gente?

C: Más gente.

A: ¿Sí?

C: Más gente y se suma mucha más gente, no solamente bolivianos, hijos de bolivianos también, argentinos, chilenos, así que estamos toda la familia (Celia).

La festividad de la Virgen y su organización se declara destinada a “todos y todas los/as que sientan devoción religiosa” y actúen esa religiosidad en la forma de las fiestas populares. Sólo la devoción religiosa se requiere, deslocalizando la creencia y universalizándola, permitiendo que bolivianos/as no cochabambinos/as primero, y argentinos/as y chilenos/as luego, puedan sentirse identificados con la celebración. De esta manera, desde la devoción a una Virgen de los valles de Cochabamba, específica y local, se llega a la universalidad pretendida de los sistemas religiosos modernos occidentales.

A: Claro, y usted me dijo que a partir de eso la familia boliviana está más “integrada”, esa es la palabra que utilizó, ¿Es entre los mismos bolivianos?

C: Bolivianos, jujeños, salteños, chilenos, ya hoy en día es una familia, creó un lazo de amistad, todo de los países. No hay distinción de raza ni de bandera.

A: Aha.

C: Por eso la Virgen es todos y así que no hay ningún tipo de obstáculos para que puedan participar, yo le comentaba inclusive a un funcionario del Partido Justicialista, es pasante. Sí, así que imagínese como trasciende la cosa y va unificando a toda la ciudad y eso es todo más o menos lo que le puedo contar de la Virgen. (Cecilio).

La “Virgen es todos”, su origen boliviano se disuelve en su efectos integradores. Ofrecer un espacio y un evento que pueda ser compartido por “todos los fueguinos/as” (que se suponen religiosos/as) refuerza el elemento compartido por todos y todas, la semejanza con independencia de los orígenes nacionales. Se trata, en términos de la socióloga Danièle

Hervieu-Léger (1999), de la dimensión ética de la identificación religiosa en las sociedades modernas asociada a la dialéctica de la universalidad⁶¹. Las grandes religiones universales se valen de un mensaje que, al menos potencialmente, contiene un elemento ético concerniente a “la humanidad entera”. Reforzando esta dimensión, la devoción a la Virgen se presenta como universalizable y transnacionalizable. La religiosidad como dimensión posible de ser compartida y reconocida por la sociabilidad fueguina sumada a la expresión de los rasgos “culturales” propios, permiten la aspiración a una integración sin trabas a partir de la exaltación de las semejanzas.

4) *La lógica latinoamericana* está fuertemente influenciada por los discursos políticos vigentes en la región, especialmente aquellos enunciados por los movimientos indigenistas. Se trata entonces de una lógica “transnacional que hace uso de recursos compartidos en los discursos indigenistas que circulan por la región.

En Ushuaia, el discurso retoma uno de los elementos centrales de la memoria local: la noción de origen y extrañeza. ¿Dónde situar el origen de la ciudad? El indigenismo responde con la propia definición de los “pueblos originarios”. Si para definir la identidad fueguina “avasallada” por múltiples y heterogéneas llegadas es importante la apelación a un “origen”, éste debe buscarse en los pueblos selk`nam y yámanas excluidos de la memoria oficial.

En relación con el espacio boliviano, se trata de un discurso que sanciona un nuevo origen –“el de los pueblos originarios”– que disputa tanto la “colonialización” (como lo expresan) de la religiosidad católica entre los “devotos”, como la “reivindicación” de las fronteras estatales entre los “patriotas”. Los pueblos originarios fueguinos aparecen como los antepasados de todos los pueblos “originarios” de la ciudad, incluidos aquellos provenientes del territorio demarcado por las fronteras del Estado Boliviano.

Las imágenes sobre el pasado se impregnan de referencias a la “patria latinoamericana”, como un ideal que fue real en el pasado, especialmente en tiempos de “los pueblos originarios”. Este tipo de discurso implica una crítica a la constitución de los Estados modernos y la imposición de fronteras ficticias que marcan distancias entre semejantes. La “etnicidad ficticia” (Balibar y Wallerstein 1997) desde la cual se construyen las naciones occidentales modernas es rechazada por otra etnicidad “pre-estatal”, que unifica a todos los

⁶¹ Para la autora, la identificación religiosa pasa actualmente por la libre combinación de cuatro dimensiones típicas de la identificación, cuya articulación ya no es regulada institucionalmente: la dimensión comunitaria, la dimensión ética, la dimensión cultural y la dimensión emocional (Hervieu-Léger, Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti*, France, Flammarion. pp. 72-73).

pueblos originarios subsumiendo sus diferencias al destacar un mismo “origen”. En Ushuaia, la comunidad andina (quechua y aymará especialmente) se entrelaza simbólicamente con los pueblos Ona y Yámanas, que residieron en Tierra del Fuego incluyendo a toda otra persona sin importar la nacionalidad que se defina como indígena.

Se trata de una estrategia cuya posibilidad de aparición y legitimidad está vinculada (si bien no determinada) por ciertas versiones sobre la memoria colectiva e identidad fueguina no hegemónica, que desafía la noción de población heroica “llegada” desde otras latitudes. Es importante resaltar que en este tipo de representaciones, se invierte la carga simbólica que diferencia a los “inmigrantes” de acuerdo a su origen: quienes no están en “su lugar”, definidos como “extraños/as” son los/as inmigrantes de origen europeo y sus descendientes, asociados fenotípicamente a “los blancos”.

Pero además, en esta táctica de legitimación se propone una representación diferente de la bolivianidad que enfatiza el origen indígena. El eje sobre el cual se construye la comunidad boliviana sobrepasa la nacionalidad y se asocia con una categoría más amplia vinculada a un origen étnico compartido por otros/as migrantes y argentinos/as. En este contexto, el espacio boliviano, sus instituciones y festividades se representan como espacios de resistencia frente a las narrativas oficiales.

Quisiera terminar este análisis remarcando la importancia de una experiencia anterior y exterior de racialización de los cuerpos como elemento aglutinador en esta última táctica. El espacio definido y alterizado por la racialización de los rasgos indígenas es el mismo que el reivindicado por la táctica indigenista, en la que se subvierten los sentidos peyorativos del estigma convirtiéndolos en emblemas. En palabras de Policarpio:

(El entrevistado está contando la presencia de elementos “incaicos” en la tradición boliviana expresada como “cultura boliviana”)

A: ¿Y los escuchan con esta idea de lo incaico? Porque yo a veces escucho que aun dentro de la misma gente de la comunidad hay discriminación entre el campesino, el indio.

P: Hay, hay, pero luchamos contra eso. El boliviano es difícil, realmente saben de dónde vienen, por ahí no quieren reconocer su identidad. Realmente somos de allá, somos incaicos. Nuestra cara misma nos identifica a donde pertenecemos, entonces ¿Por qué negarlo?

El cuerpo significativo es trabajado por este discurso incipiente y minoritario en la ciudad, enfrentando y desafiando la alterización racializada de los bolivianos en su relación con lo indígena y sus sentidos en el discurso nacional y local.

Conclusiones

Los discursos en pugna que he presentado no se corresponden de ninguna manera con personas o instituciones. Son construcciones ideales realizadas en y por el análisis, destacando los aspectos sobresalientes en relación con la definición del contexto, de la inmigración y de lo boliviano. En la realidad suelen estar entremezclados y pueden formar parte del discurso de una misma persona, de acuerdo a la dimensión que se esté evaluando, o el/la interlocutor/a. No se trata entonces de una clasificación sobre las personas o sus instituciones sino sobre los discursos que circulan en el “espacio boliviano”.

Este análisis permite visualizar las diferencias que atraviesan la “comunidad” boliviana, que sólo es homogénea para la mirada dominante que la incluye en una misma categoría peyorativa. Por otra parte, la construcción ideal de un grupo no significa en absoluto una integración homogénea entre quienes se definen y son definidos/as como sus miembros. La definición grupal no implica una ausencia de diferenciaciones internas y mecanismos productores de desigualdad. En el capítulo siguiente me concentraré en estas diferencias.

Lo que me interesa destacar en este cierre es la inserción local de estas definiciones. Los recursos utilizados, las definiciones elaboradas, los/as interlocutores supuestos/as son contruidos en un contexto particular, como es el de Ushuaia y la Argentina que localiza y sitúa los procesos analizados. Las jerarquías presentes en el contexto también son incluidas en los propios discursos de los migrantes. Las identidades se construyen en oposición a los “otros”, pero también se fundan en el interior de un cierto número de opciones posibles. No se puede comprender la voluntad de los individuos en ausencia de sus constricciones (Green 1995: 186).

Además, se trata de descentrar el análisis de la experiencia migrante como efecto pasivo de la efectividad de los clichés discriminatorios. No pueden analizarse las estructuras sin oír la multiplicidad de voces que se hacen escuchar. Sobre la red discursiva hegemónica pueden generarse tácticas donde los migrantes se convierten en agentes condicionados y no en meras víctimas cosificadas y expresadas por discursos ajenos.

Por otra parte, un tema transversal en las reflexiones volcadas en este capítulo alude a las definiciones sobre el “origen” o lo “originario” en tanto contenido de las trayectorias

identitarias. En este sentido, es en cuanto al origen que se caracteriza generalmente la etnicidad en relación con otras formas de identidad colectiva. Un grupo se organiza étnicamente cuando reconoce un pasado común (se orienta hacia el pasado). Así, la identidad étnica se construirá asumiendo historias sedimentadas sostenidas en la creencia en un origen común (Poutignat y Streiff 1995: 177; Rivoal 2002).

El origen común, ficticio o no, puede ser la patria de nacimiento u otros marcadores, como el color de piel, el lenguaje, los gustos, etc. Para los grupos de migrantes, la mirada ingenua asocia sin mediaciones el origen añorado a la nacionalidad compartida y la historia de la nación como parte de las historias particulares. Siguiendo este argumento, se dice que se “juntan” porque han nacido en un mismo país al que añoran y desean reconstruir, aunque sea en la “privacidad” del hogar. Cuando se gana la calle es para celebrar dicho origen común y “poder vivir como allá”.

Sin embargo, el análisis de las asociaciones generadas y generadoras del espacio boliviano permite otras interpretaciones. Así, aun cuando “la comunidad” se nutre de elementos y referencias a la nacionalidad y a ciertas prácticas y consumos culturales comunes, en tanto base objetiva, las experiencias presentes permiten comprender mucho más las definiciones que una referencia sin mediación al pasado.

De este modo, considero que:

1. La memoria histórica sobre la que se funda la identidad presente se nutre especialmente de la experiencia migrante compartida (anterior, actual y futura), que se encuentra ligada a la definición exógena aplicada a los/as bolivianos/as, y basada en los estereotipos negativos sobre lo indígena dominantes en la Argentina. La constitución de un grupo alrededor de “la bolivianidad” sería entonces más efecto de procesos que tienen lugar en la Argentina y producto de las prácticas e interacciones de los migrantes que la derivación necesaria de compartir cierta cultura o identificación previa a la migración. En este sentido, la constitución de grupos comunitarios efectivamente mira hacia el pasado pero no como base objetiva para su formación, sino en la búsqueda de elementos compartidos *reconocidos* por los potenciales miembros (la Virgen, las formas y normas de celebración, símbolos patrios, Simón Bolívar). Pero los contenidos de sus prácticas se construyen en relación con el presente y con el contexto local en que tienen lugar.

2. La historia particular de Ushuaia, los modos de inserción, su estructura económica y las representaciones sobre lo propio y lo extraño, así como la valoración de diferentes residencias, condensada en el *continuum* temporalidad / permanencia, dicen mucho sobre los modos de ser boliviano en Ushuaia. La insistencia en demostrar permanencia (garantizada por

el mercado laboral) y la posibilidad de sentirse parte de una ciudad “de migrantes” son algunos ejemplos de esta dimensión local.

3. El “origen” referenciado no es siempre la ciudad de nacimientos, sino muchas veces otros destinos migratorios, en la propia Bolivia y/o en la Argentina. El “pasado” está mediado por sus experiencias como migrantes, por las fiestas celebradas “tal como lo hacen en Córdoba (Mendoza o Buenos Aires)”, por el campo deportivo propio e ícono de las luchas de la asociación con un nombre porteño como “La bombonera”. Como ya se ha mostrado, el pasado o la bolivianidad recordada y añorada es muchas veces la imagen representada en otros orígenes migratorios. El retorno soñado, “la vuelta” enunciada, no es siempre a Bolivia, sino muchas veces a otras ciudades argentinas.

Por lo tanto, el “origen” común no está asociado única y necesariamente con una nación. La “comunidad” no es un medio para el mantenimiento de trazos culturales “originales”, sino el producto de múltiples determinaciones que mantiene una relación compleja y mediada con el origen nacional. Además, como en el caso de Ushuaia, la “comunidad” y sus instituciones han sido construidas con un fin de integración hacia la ciudad local y con el deseo de ejercer un rol mediador entre las personas migrantes y las instituciones locales. En este sentido, la “comunidad” en los relatos se reconoce como tal con posterioridad a la creación de las instituciones y como efecto de sus prácticas y discursos. El origen, lejos de ser una causa explicativa visible y objetiva, se transforma en producto de luchas políticas de definición. Pasado y presente se entremezclan, la temporalidad lineal asociada a espacios lineales y migraciones sencillas desaparece de los marcos explicativos.

8. Estructuración de desigualdades en el espacio boliviano

El objetivo central que me propongo en este capítulo es demostrar que el espacio comunitario, como toda sedimentación de prácticas y sentidos sociales, es necesariamente un espacio de desigualdad con marcas generizadas, sexualizadas, etnificadas y atravesadas por las pertenencias de clases. Es decir, si bien existe un espacio boliviano producto de acciones tendientes a crear un “nosotros”, quienes lo construyen y constituyen sólo pueden hacerlo desde diferentes posiciones basadas en sistemas de legitimaciones que se expresan en el producto de sus prácticas.

En los apartados anteriores he concluido que no es suficiente definir a los bolivianos como “trabajadores” para comprender sus experiencias de vida y su posicionamiento en las estructuras y relaciones de poder locales, y por ello fueron incluidas nociones raciales y de género. De esta manera, si bien es posible encontrar múltiples trayectorias de ascenso económico entre las familias bolivianas (algunas de crecimiento y aceleración no frecuentes), se trata de una transformación que no se traduce en una modificación del estatus boliviano en la ciudad (tanto en términos individuales como colectivos). Los/as bolivianos/as continúan ocupando espacios marginados en la configuración histórico-social local y, por el contrario, las trayectorias exitosas visibilizadas suelen teñir de sospechosas e indebidas las permanencias. Asimismo, esta experiencia de “los bolivianos” como grupo se sustenta a partir de la construcción significativa realizada sobre las características corporales racializadas y estigmatizadas del cuerpo “andino”, que funcionan como límites materiales de las relaciones posibles de ser establecidas entre los/as bolivianos/as y los/as fueguinos/as.

También han sido analizadas las lógicas que recorren las prácticas orientadas a la construcción comunitaria, vinculadas a los recursos y limitaciones del contexto histórico y social. Subrayando las pugnas y tensiones se intentó desnaturalizar las nociones comunes sobre la “comunidad” migrante, entendiéndola como producto de prácticas y negociaciones que tienen por finalidad imponer una noción de la “bolivianidad”. Sin embargo, nada he dicho hasta aquí sobre las características del grupo constituido a partir de estos discursos identitarios. Las pugnas en el nivel de las representaciones deben ser reforzadas con un análisis sobre las desigualdades materiales y simbólicas que atraviesan la comunidad creada, deseada e imaginada si no se desea colaborar con la visión reificada de una comunidad construida como homogénea. Como lo recuerda la filósofa Seyla Benhabib, no entrever los conflictos y distancias en los grupos contruidos a través del sentido comunitario es siempre

una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y, otras veces, controlar. Por el contrario, “los participantes de la cultura experimentan sus tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones materiales de vida a través de relatos narrativos compartidos, aunque también controvertidos y factibles de ser rebatidos” (Benhabib 2006: 29).

De modo similar, Hall resalta que cuando se realizan análisis de la experiencia “negra” (podría reemplazarse con “boliviana”) se debe prestar atención a la diversidad y no a la homogeneidad, lo cual permitiría reconocer las diferencias que ubican, posicionan y localizan a las personas bolivianas, o para utilizar la marca racializada, “andinas”. Lo que sostiene Hall, y quisiera retomar aquí, es que las diferencias raciales que he definido como centrales en la experiencia de los/as migrantes “bolivianos/as” no constituyen –y nunca podrían hacerlo– la totalidad de su existencia ni su absoluta definición del “nosotros”. Siempre existen disímiles tipos de diferencias, entre ellas, las de género, clase, sexualidad y otros ejes relativos a experiencias particulares, que no se colisionan alrededor de un solo eje de diferenciación sino que están siempre en negociación, como una serie de posicionamientos diferentes (Hall 1992). Aun cuando el cuerpo es central como dimensión inteligible para las identificaciones externas inmediatas, no debe olvidarse que la lectura racial se imbrica con la sexual y las construcciones genéricas. No se es sólo y únicamente un o una boliviano/a.

Existen diversas experiencias de lo boliviano en Ushuaia, limitadas materialmente por lo infranqueable de las marcas estigmatizadas, que encuentran un espacio de ser y producen un espacio boliviano. Ahora bien, estas experiencias diversas son, asimismo, clasificadas de diferentes maneras. En este sentido, la producción de la comunidad en torno a una nacionalidad y a una experiencia racializada compartida se crea como un espacio social que es siempre un espacio de diferencias, una estructura de posiciones diferenciadas (Bourdieu 1990, 1994). Por ello, en este capítulo realizaré un análisis interno de la “comunidad boliviana”, enfatizando la existencia de diversidad y desigualdad allí donde se pretende ver homogeneidad.

Las exclusiones e inclusiones propias de todo relato colectivo e identitario atraviesan el campo boliviano y relacionan de modo específico a los componentes heterogéneos, discontinuos y conflictivos que lo conforman. Pero esta articulación no puede ser de modo alguno cerrada, ni constituir una entidad en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a la de cada uno de los otros. De este modo, no se trata de una “totalidad histórica” que determina cierta relación preconfigurada entre sus componentes, sino que siempre existe cierto movimiento o desenvolvimiento de la relación recíproca y heterogénea

entre las partes (Quijano 2000: 351). Aun así existen algunos componentes que tienen la primacía sobre el resto en tanto *ejes de articulación* del conjunto. Cada elemento es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad; incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, conflictiva con la del conjunto.

El análisis del funcionamiento de estos ejes de articulación permite trabajar sobre la distribución desigual de aquello que se considera “valioso”, tal como lo plantea Pierre Bourdieu en sus teorías de los campos (Bourdieu 1990, 1994). Lo “valioso” no es reductible únicamente al capital económico ni a la experiencia racial sino que, en tanto migrantes, se relaciona también con la respetabilidad y la legitimidad de las residencias ante la mirada de las/os argentinos/as. Asimismo, como se ha adelantado en el Capítulo 7, se trata de accesos diferenciales a la posibilidad de integrar las bolivianidades construidas comunitariamente.

En el caso de la comunidad boliviana en Ushuaia, el conjunto de los ejes articuladores de la desigualdad apuntalan, en su conjunto, la misma representación sobre la existencia de relaciones de poder reconocidas y legítimas, es decir, la convicción, enunciación y construcción de que *“No somos todos iguales”*.

Los testimonios de Walter y Herminia (junto con intervenciones de su marido Germán), pertenecientes a los primeros bolivianos residentes en la ciudad, dueños de sus viviendas y con trayectorias exitosas en Ushuaia, representan el “tipo ideal” de esta clase de discursos reforzadores de desigualdades internas que no se repite con esta intensidad y transparencia en el resto de los/as entrevistados/as:

A: ¿Y usted me dijo que mucho contacto con sus compatriotas acá no tiene?

W: No, no, no porque como yo le he dicho no somos iguales, no somos todos de la misma idea, no somos muy unidos como dice mucha gente, los bolivianos muy unidos no, somos entre nosotros, somos muy envidiosos. Con la misma parentela pasa, no somos unidos, porque fuéramos unidos haríamos grandes cosas, estaríamos bien vistos ante las autoridades, pero no es así, lamentablemente no es así, entonces qué es lo que hice yo, alejarme, poco a poco y también es muy difícil unirlos y hacerlos entender.

A: Claro, entonces directamente prefirió.

W: Para evitar problemas y todo, alejarme poco a poco, porque yo ya sé que no se puede con la gente compatriota que tengo acá no se puede. Por qué no se hizo más antes esto, cuando pasó, se podría haber aprovechado, cuando se podía haber pedido

de tantas tierras que quedaban, pedirlo a los gobernadores que nos deben un terreno para formar la asociación boliviana. De tantos bolivianos que están trabajando, que quieren hacer algo, que tienen sus hijos que nacieron acá.

A: Aha.

W: Hay una comunidad muy grande. Pero hay muchas diferencias... Lo puede ver... Entre la gente del campo, de la ciudad. Mucha diferencia.

A: Esa es la gran diferencia.

W: Lógico. (Walter).

H: Entonces yo digo bueno, si yo vengo acá y me asiento y mis hijos son grandes, tengo que aportar y tengo que ser una ciudadana más, entonces...y por qué no hacer lo que los otros hacen... y por eso mismo fue el afán de poder terminar mi secundaria... entonces acá vine e hice a nivelación y en un año saqué las dos materias que debía y punto... y empecé a hacer para maestra jardinera, no me fue bien... casi tres años estuve ahí patinando, patinando entonces me dije que esto no es lo mío y entonces ingresé a esta carrera que es la tecnicatura.

G: Y cuando yo inicié a prepararme como persona para poder trabajar adentro con las demás personas... porque dentro del ámbito de los bolivianos es algo monótono, monótono y no me gustaba ese ambiente...

A: Claro...

H: Y la gente boliviana mucho se junta a chupar a chupar...no se... es otra cultura y yo quería... Meterme en otra cosa. Lo mío era otro, entonces yo quería una mejoría para mi familia y en lo personal...entonces dije bueno... “cómo se comienza” estudiando. Entonces bueno... empecé a poner esfuerzo y así fue como yo sigo trabajando, me sigo capacitando y voy a seguir estudiando porque yo no me voy a quedar así, porque si yo estoy acá en esta vida estoy para... yo creo que el de arriba nos manda para cumplir una misión... y este es el concepto que yo tengo de la vida. No es para mí... es para vivir con los demás... muchos de los bolivianos, de los paisanos están en su círculo ahí... no salen de ese círculo... es más cuando yo vine aquí... a este barrio dije “por favor que no me toque al lado de un boliviano” que no me toque porque no quiero porque son muy chusmas, son muy peleadores... este muy envidiosos... yo no sé lo que es la envidia, no sé lo que es pero... se, ves cuando se hace engaño por envidia o que te rompen cosas o que el gualicho o qué... no sé, pero dice la gente... a mí no me interesa... yo lo que no quería era que un boliviano esté cerca de mi casa... o sea... yo vivo feliz en un barrio así donde no veo bolivianos.... (Herminia y Germán).

De modo más solapado suele aparecer también en muchas conversaciones, como en este fragmento de la entrevista con Juana en la que explica por qué desea que sus hijos se casen con bolivianas:

J: Porque ya son chicas lindas, estudian, trabajan, no somos todos campesinos de Bolivia tampoco, así que... (Juana).

O Policarpio destacando y desafiando la homologación que exógenamente define a “todos los bolivianos”:

A: Y estos amigos de usted, no paisanos, ¿qué piensan de la colectividad boliviana, usted habla de esas cosas?

P: Sí, siempre hay esa crítica. Por ahí nos sentamos en una mesa, y ellos empiezan, “Sí, los bolivianos”, por ahí con burlas, “A las 5 de la mañana ya no pueden ni hablar”. Es verdad, hay gente que no puede hablar muy bien. Y entre nosotros hablábamos, es difícil, por ahí esa gente nunca conoció una escuela. Nunca estudió en su vida. Les explico eso. “Pero todos los bolivianos son así”, “No, no todos los bolivianos son así”, les explico eso. Porque piensan de que toda la gente que vive acá, creen que todo el país de Bolivia es así, y no es así. Ellos les ponen en la misma bolsa a todos. Y eso es difícil tratar de entender. Bueno, si te pusieron en la bolsa, ya está. (Policarpio).

En términos morales, se define una dicotomía entre una bolivianidad respetable y otra “incorrecta” e “indebida”, que retoma los estigmas contruidos sobre “los/as bolivianos/as” en general por la sociedad fueguina y cuya presencia en la ciudad explica, hacia adentro, la existencia de estas dinámicas de discriminación. La constitución del espacio boliviano y de sus asociaciones se realiza en una búsqueda esmerada por ser (bien) reconocidos, distanciándose y diferenciándose del “mal boliviano” que se define como quienes “no se integran” y siguen con “costumbres incivilizadas”, “del campo”, que no hablan bien el español y son, o se acercan, a los “indios”. Por el contrario, quienes merecen participar de la comunidad boliviana son los “buenos inmigrantes”, dispuestos y deseosos de ser integrados e igualados, aunque sea desde su particularidad. Ante la imposibilidad corporal de mantenerse invisibles, la constitución de la comunidad boliviana se muestra como credencial de “civilidad”, de “respetabilidad” que no representa a todos los/as nacidos/as en Bolivia, sino a quienes practican y ejercitan cotidianamente su bolivianidad en pos de su integración. La

bolivianidad así construida está marcada por ejes de desigualdad interna que define fronteras, no sólo económicas sino también, especialmente, morales y de prestigio. La construcción de una *bolivianidad respetable* está especialmente vinculada a la sociedad “receptora” a la cual *integrarse*.

Para ello se necesita producir y reproducir diferencias simbólicas efectivas que retomen los elementos centrales de los discursos hegemónicos de las experiencias nacionales de Bolivia y Argentina, marcando escalafones que ubican a los/as bolivianos/as en diferentes posiciones en la estructura de “posibilidades de integración”; es decir, la definición de graduaciones en la potencialidad de ser integrable. El mismo reconocimiento de los discursos hegemónicos es una expresión en sí mismo de una marca de integración o, al menos, del deseo de integración.

Sin embargo, la voluntad de integración desde la cual construir la bolivianidad respetable, se enfrenta con el límite infranqueable de la racialización de las diferencias en los discursos locales que produce la sospecha constante de una presencia “incorrecta” de los/as bolivianos/as en la ciudad. Aun así, en términos objetivos, las políticas públicas fueguinas dirigidas a los/as ciudadanos/as residentes (y regularizados/as en su situación migratoria), habilita el acceso a diferentes recursos y bienes públicos que permite la aspiración a la integración. Este acceso a derechos ciudadanos junto con el éxito económico vuelve posible, a ojos de los/as bolivianos/as que lo logran, definirse a sí mismos como “integrables”, convirtiendo el “deseo de integración” en una “demanda de integración”, aunque se encuentre aún solapada y no es articulada en una acción política organizada.

En su máxima expresión, la imagen de la integración a la Nación Argentina o identidad fueguina utiliza para sí el mito del crisol, que incluye la valoración de los migrantes que se asimilan (y pueden hacerlo, al menos a partir de las segundas generaciones). Se aspira así a volverse “invisible”, es decir, convertirse en “idénticos” para transitar el espacio público local sin sellos en un contexto que, como he dicho, los/as marca racialmente y en el que aparecen hipervisibilizados por discursos, gestos, miradas y prácticas discriminatorias. La segunda forma de “integración”, como se ha visto en el capítulo anterior, aspira a “etnificarse” en clave nacional, volviéndose asimilable, desde la particularidad cultural, a un mundo fueguino definido como multicultural.

Quienes pueden definirse como integrables, ocupan las posiciones privilegiadas del campo boliviano y, a la vez, aspiran a su disolución en tanto recreación de una frontera que define a lo boliviano como algo diferente y específico de la realidad fueguina.

En palabras de Policarpio:

A: Cuando yo voy por el centro no veo muchos bolivianos. ¿No van mucho por el centro, es que hay algún otro lugar?

P: Es por eso, como te digo, la timidez, se quedan acá. Van por ahí a lo de Doña Juana, pero a cenar mucho no. Esta gente que llegó último por ahí sí, van a cenar. Nosotros, por ejemplo, vamos a cenar al centro. Pero, igual, yo cuando voy, siempre te están viendo, te están mirando. Vos entrás y te miran.

Pero después ya, la misma gente, porque la misma gente no está acostumbrada a ver a un boliviano entrar a un restaurante a comer con su esposa. Y cuando vas, por ahí se sorprenden. Pero no por esa intención de decir “Ah, ¡que vienen acá!”, pero te ven.

A: ¿Y eso también puede explicar que la gente no salga tanto?

P: Claro, esas miradas, uno las puede interpretar mal. Por esa razón.

Sin embargo, la situación de integración, como categoría sociológica, no se define a partir de una dicotomía –estar o no integrado/a–, sino que se trata de un *continuum* conformado por diversos grados y diferencias en relación con los espacios sociales analizados. Así, como he mostrado, la integración laboral de (alguno de) los bolivianos, su participación en el seno de las relaciones capitalistas de producción locales, no se traduce en una integración en otras dimensiones de lo social. Lo mismo sucede con la ciudadanización de los inmigrantes a partir de la regularidad de sus residencias y del acceso a las políticas sociales del Estado local y Nacional. Estos signos interpretables e interpretados como elementos de una trayectoria de integración no opacan otras experiencias. De esta manera, los efectos de la racialización de los cuerpos, la efectividad de la asociación simbólica entre la coloración y rasgos corporales con elementos morales, se sienten, especialmente, en la vida cotidiana y en el alcance de la sociabilidad. En este sentido, no deben confundirse los “deseos de integración” que fundamentan y legitiman diferencias internas dentro de la comunidad y la existencia de trayectorias “exitosas” en algunas dimensiones, con una real y efectiva “integración” a la sociedad local en tanto proceso que vuelve semejante al sujeto integrado.

En términos de estructuración interna del campo boliviano, los “integrables” ocupan posiciones destacadas. Para serlo es necesario poseer ciertas marcas *reconocidas y valoradas* por el propio espacio boliviano, como asociadas a procesos exitosos de potencial integración. Definir las trayectorias personales o familiares en términos de una creciente integración, delata una posición en el campo y estructura campos de prácticas posibles.

Los mecanismos que producen las diferencias valorativas se constituyen en relación con Ushuaia y Argentina, en tanto sociedades receptoras a las que se desea pertenecer, pero también por mecanismos internos del propio espacio boliviano. En este sentido, los ejes de desigualdad que sostienen el “no somos todos iguales” no apuntan necesariamente a las sociedades receptoras, sino que también producen y reproducen diferencias antiguas generadas en la larga historia boliviana, y resignificadas por las nuevas diferencias relacionadas con el espacio fueguino. Las desigualdades propias del espacio boliviano pueden analizarse tanto con relación a estrategias de integración y búsquedas de legitimidad asociadas a la construcción de una bolivianidad respetable que pueda permanecer en la ciudad en un contexto que le es hostil, como a ejes históricos, acumulados y expresivos de una historia propia de la migración boliviana. En ambos casos, las opciones –queridas o no, conscientes o no, para todos o para algunos– no son actuadas ni decididas en vacíos históricos. Sin embargo, no se encuentran inscriptas en una determinación suprahistórica o transhistórica; es decir, no son inevitables. Las determinaciones locales influyen y conforman la necesidad de cierta integración, los mecanismos de construcción de poder, la experiencia racializada y generizada. Sin embargo, la propia historia boliviana, las trayectorias migratorias, la configuración de un espacio propio ofrecen novedosas oportunidades de construcciones propias de poder y dominación.

8.1 Lenguaje y origen. Diferencias vinculadas al pasado.

A continuación trabajaré en la definición e interpretación de las dinámicas de los ejes de articulación que, a partir del análisis de los relatos y la propia experiencia de campo, se han podido reconstruir. Se trata de ejes que organizan las relaciones de poder dentro de la comunidad boliviana, informados por el contexto histórico social en el que se realizan y actúan. Es decir, la construcción de algunos ejes que priman sobre otros debe entenderse como el producto de procesos históricos y sociales que informan sobre las trayectorias complejas de los bolivianos en tanto “emigrantes”, “inmigrantes” y residentes de la ciudad. En este sentido, la reconstrucción de los ejes depende, en gran parte, del conjunto de categorías analizadas en los capítulos anteriores de esta tesis: la movilidad, forma de poblar a Ushuaia, la historia fueguina, las representaciones sobre lo boliviano, las experiencias nacionales y la problemática del espacio-tiempo. Pero también se trata de dimensiones creadas y recreadas a partir de la comunidad que las reproduce en tanto fruto de prácticas ya

posicionadas. La desigualdad, entonces, es tanto producto del pasado –de lo ya hecho y ya dicho–, como de las dinámicas actuales que la producen y reproducen de modo no idéntico.

Como en todas las prácticas de migrantes analizables, estos ejes no pueden comprenderse como exclusivamente operativos para los bolivianos, sino que suelen combinar elementos relacionados con estratificaciones propias del país de origen, del espacio local en el que las prácticas se instituyen, y otras relacionadas con el hecho de ser migrantes.

Para organizar analíticamente la realidad compleja, he clasificado los ejes en dos grupos: aquellos vinculados con el pasado y aquellos signados y enmarcados por el contexto presente. Podrá subrayarse así la importancia de las construcciones locales en las formas y contenidos que adoptan las comunidades migrantes.

Diferencias vinculadas al pasado

Se incluyen bajo este título aquellas referencias vinculadas al pasado que se expresan en ejes de estratificación, para cuya comprensión es necesario indagar en la historia boliviana y sus migraciones. La valoración y estratificación de los diferentes signos, bienes y marcas puestas en relación condicionan la situación migratoria pero no pueden explicarse por ella. Existen dos grandes ejes: el origen de nacimiento o socialización en Bolivia, y la relación establecida con el lenguaje. Ambos están atravesados por cuestiones étnicas, raciales y de clase, y se vinculan con diferencias genéricas que otorgan a las mujeres y varones una especificidad propia en tanto agentes de producción y reproducción de la comunidad migrante.

a. Origen

Las referencias al “origen” entremezclan de modo ecléctico la región de nacimiento en Bolivia (provincias o estados) y el origen y la sociabilidad “campesina” o “urbana”. Asimismo, el origen urbano / rural o la zona de nacimiento se encuentran necesariamente atravesados por la categoría racial construida sobre los “indios”. De esta manera, quien es clasificado/a por el origen regional está, al mismo tiempo, siendo construido en términos de sus orígenes “raciales”, es decir, como más o menos indio, y por lo tanto, posicionado de cierta manera en las relaciones de poder históricas y constitutivas de Bolivia. En Bolivia, un individuo que vive en zonas rurales y pertenece a los estratos sociales más bajos, se acerca al mundo “indio” o “andino” o “colla”, mientras que aquel que habita en ámbitos urbanos se

vuelve y se acerca más a la clase dominante, se vuelve más “blanco” y, en consecuencia, más “moderno” y “civilizado” (Arnold y Spedding 2005: 72), revelando las implicancias que posee la lógica de dominación colonial en la estructura boliviana de relaciones sociales. Aníbal Quijano define este patrón de dominación como “colonialidad”, que implica la destrucción de una vasta y plural historia de identidades y memorias del mundo conquistado, y la imposición a la población sobreviviente de una única identidad racial, colonial y derogatoria: “indios”. Se trata de la “racialización” de las relaciones sociales entre colonizadores y colonizados (Quijano 2000, 2006). Así, además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue impuesta la idea de raza y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Quijano destaca la globalidad del nuevo patrón de poder, centrado en la categoría de raza, colocada como el criterio universal y básico de clasificación social de la población; y en su torno se redefinen las previas formas de dominación, en especial entre sexos, “etnicidades”, “nacionalidades” y “culturas” (Quijano 2006: 7,11)⁶².

Por otra parte, Silvia Rivera destaca que con la revolución boliviana de 1952 el uso de la palabra “indígena” se vincula con la del “campesino”, en relación con los nuevos derechos a la tierra y un intento paralelo de homogeneizar la composición racial del país, según las ideologías del mestizaje (Rivera Cusicanqui 1996, 2004).

Las categorías del patrón de dominación de la colonialidad continúan en el contexto actual cuando, como lo destaca Gilles Rivière (2007), muchos/as bolivianos/as no quieren ser considerados como “indios”, porque se asocia a este término situaciones de pobreza y marginación.

De esta manera el origen regional, se asocia a una categoría racial y a una esperada relación con el Estado, que resultan de difícil separación (Magliano en prensa). Esta herencia se traduce en las categorías de percepción y apreciación utilizadas en los contextos migratorios en relación con los propios paisanos. Así, “indios”, “kollas”, “campesinos”, “andinos” son categorías que hacen referencia a pasados comunes y que son usadas (y comprendidas) cotidianamente de modo peyorativo para señalar a la clase dominada

⁶² A lo largo de la historia existieron múltiples resistencias de las víctimas de la colonialidad del poder, que encuentran hoy espacio con el gobierno y el discurso elaborado y representado por Evo Morales, quien reivindica, contra el carácter crecientemente predatorio del capitalismo actual, los valores y la organización de las sociedades tradicionales. Aun así debe recordarse que El Movimiento al Socialismo (MAS) no se formó ni desarrolló como movimiento indígena, sino como organización primero sindical y después política.

boliviana⁶³. Asimismo, el origen se asocia semánticamente a una condición existencial de subjetivación: los “indios”, cuando migran, son sumisos y callados, no se organizan, no “piden” lo que les corresponde. Del otro lado de estas marcaciones, existe un mundo valorativo relacionado con “la blancura”, la “modernidad” y la civilización. La “blancura” se asocia a un origen no indio (criollo), con experiencias y, a la vez, posibilidades prácticas de experimentar la ciudadanía.

Como es posible apreciar en las citas incluidas en el apartado anterior, la bolivianidad “indebida” se vincula inmediatamente con un origen “indio” y “campesino”. En estas palabras de Germán, se coincide en esta asociación de calificativos. Aun cuando la intención del entrevistado sea criticar aquellas evaluaciones basadas en “las apariencias”, el grupo de bolivianos a los que se refiere se define a partir de la ausencia de los rasgos esperados en la “bolivianidad respetable”:

G: Ya está... Yo siempre digo muchas veces, por ahí el aspecto no es lo que cuenta, hay que evaluar a la persona... por el interior de la persona... toda esa cosa. Por ahí esa persona a la que vos ves mal vestida, mal en todo sentido tiene muchas cosas que puede dar, muchas cosas que puede aportar... por ahí viste... es sabia en otra cosa y tiene una cultura diferente, una cultura quizá que le incorporaron milenaria de los incas de aquellos ancestros... por eso el tanto aferrarse a esto de los mitos, las creencias, las costumbres.

O Elizabeth al describir a “los bolivianos que llegan a la Argentina”, cuyo origen señala como ajeno a la civilización:

E: Bueno, son de esos pueblos que por ahí, son los que más... han tenido, que no han tenido ni escuelas, ni, ni nada, ni la tele, nada... conocimiento mínimo de lo que es la civilización. No sé, alguno llegó, le hizo, llegó y le dijo allá hay trabajo, entonces,

⁶³ La categoría de “clase” se usa aquí en un sentido más amplio que en su definición en relación con el control del trabajo como determinante –de modo permanente– el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder. Por el contrario, me inclino por una definición más cercana a la utilizada por Thompson en sus trabajos para delimitar condiciones materiales de existencia y de experiencia, que conforman desigualdades sociales y relaciones de poder sustentadas en relaciones de producción que se asocian de modo complejo con configuraciones étnicas y nacionales. Asimismo, el uso que el sociólogo Pierre Bourdieu hace de la clase, como posición estructurada y estructurante dentro de los “campos sociales”, permite pensar la desigualdad desde una serie de elementos que complementan y resignifican la posición en las relaciones sociales de producción. La clase aparece como una “forma de vida”, cuyos elementos funcionan como principios de selección o de exclusión. Bourdieu, Pierre (1980), “Estructuras, habitus, prácticas”, *El sentido práctico*, Madrid, Minuit, pp. 91-111.

agarran no ven donde van y se vienen. Creo que la mayoría de la gente boliviana, es la gente que realmente también necesita, ¿no? gente del campo...

Las vinculaciones con el origen son descriptas en base a algunos marcadores como el acento, el uso del español y la vestimenta, y ciertos hábitos de higiene y sociabilidad. Son estas características, construidas como signos morales, las utilizadas por bolivianos/as y argentinos/as para describir los rasgos de la bolivianidad no deseada. Aquí, la “timidez” suele ser destacada como rasgo definitorio.

A: ¿Y de la comunidad boliviana en general, estamos hablando en términos así muy generales... qué diría?

E: ¿De la gente que viene?

A: Sí, de los bolivianos

E: Yo creo que vienen por la influencia como hace rato comentábamos, porque se encuentra acá el hermano, porque se encuentra el primo, el suegro o el cuñado, pero me animaría a decir que el 50 % por ahí es muy, muy vago, al margen de ser muy vago es muy, muy tímido, muy, no encuentro el término adecuado...

E: Muy retraído, muy cohibido. Y creo que tienden a aceptar toda clase de, primero toda clase de trabajo y segundo toda clase de discriminación, porque cuando la gente te apabulla y te quedas...Y yo creo que, que tengo paisanos que cuando están en esa situación y que seguramente lo soportan y se bancan, porque creo que esa gente les conviene dejar... (Elizabeth).

En el testimonio de Policarpio, además, se hace explícita la oposición entre las características de estos bolivianos y la bolivianidad respetable, digna de formar parte de la memoria fueguina:

P: La comunidad boliviana hace 20 años que está formada y nunca hubo un cambio. Yo pienso que por este tipo de gente que vino. Había voluntad pero les faltaba algo de manejo de papeles, trámites, por ahí no entendían mucho. Se organizaban pero faltaba alguien, un líder, donde dijera “Esto va así, esto va así”. Ahora hace años que pasó eso, y hace 10, 15 años que llegaron ya gente más capacitada, más preparada. Por ejemplo, yo cuando llegué vi, y siempre dije a mis paisanos, a mi gente “Yo voy a tratar de que no los discriminen” porque, te decía, son medio tímidos. Pero yo que puedo defender, empecé a hablar con los paisanos. “Mirá, vos te tenés que defender”, pero no pueden ni hablar, gente que no puede defenderse. Son gente el campo donde

por ahí no hay ni escuelas, nada. Entonces se vienen así. Después empezamos a organizarnos con gente capacitada. Ya la asociación es diferente. Nosotros tenemos las puertas abiertas en gobiernos y en municipalidad, ¿Por qué? Por el contacto de ir allá y enfrentar, charlar, conversar. Así que se abrieron las puertas para la Asociación boliviana. (Policarpio).

Para las mujeres, especialmente, la corporalidad se vuelve objeto de discursos moralizante. Las indias / kollas / campesinas están a la merced de su cuerpo, de sus olores, como síntoma de su salvajismo y distancia frente a la civilidad que se supone se requiere para ser integrada y asumir un cuerpo “femenino”. Se trata de otra dimensión de la corporalidad como nivel decisivo de las relaciones de poder.

H: La parte de discriminación viene por la parte de los hábitos, ¿no? El boliviano, muchos bolivianos no te usan crema... mirá yo vendo Avon... desde el año 97... No te compran una crema, no te compran un desodorante, mientras que uno gasta en crema, en jabones, en desodorantes en qué se yo y qué se cuanto... uno invierte en la persona... pero los bolivianos, vos le ofrecés “che mirá esta nueva crema, me querés comprar un perfume” no te compran lo más mínimo... no compran porque les encanta andar olor a chivo, olor a cebolla, olor a podrido... son mugrientos... mugrientos totales... Además son muy pacatos... no gastan la plata ni para ponerse bien, ni para alimentar a sus hijos ni para higienizarse... eso es lo básico... no tendrás desodorante pero agarrá un jabón blanco lavate... Y anda al médico limpia... por esa parte viene la discriminación. Yo en el consultorio justamente estoy trabajando... entran y tenés que poner desodorante por todos lados... ¡queda un olor! ¡Queda un olor!... te juro que queda el olor impregnado en el lugar... ¡es increíble! Entrás a los lugares, nosotros entramos acá a las casas y salís con ese olor... te juro que queda... esa campera que me viste, esa es la campera de trabajo esa es la que me dieron... (Herminia).

Asimismo, y también para las mujeres, la región de nacimiento adquiere un nuevo significado en tanto categoría descriptiva y suficiente de ciertas características “esenciales”. Si bien entre los varones bolivianos los contrastes regionales no son utilizados como articuladores de diferencias o generadores de sociabilidades particulares, la mención de ciertos departamentos de nacimiento es utilizada como adjetivación suficiente para explicar y

comprender las trayectorias de algunas mujeres. De esta manera, “las cochabambinas”⁶⁴ aparecen en los relatos como las mujeres más activas y autónomas, destacadas por su capacidad de trabajo “a la par de los varones” y su predisposición para el movimiento. Como vemos, no se trata de rasgos necesariamente negativos, pero sí definidos como características esencializadas de carácter y definitorias de trayectorias.

Por otra parte, debe señalarse que la clasificación por el origen suele ser más determinante con los recién llegados/as a la hora de categorizar sus trayectorias o subjetividades. Con el tiempo se aprende a “disimular” los rasgos de origen que ya se conocen y saben como “negativos” –por las experiencias de racialización en el país natal– que rápidamente se develan como eficaces en la Argentina. En definitiva, el lugar de origen “clasifica” de modo efectivo y marca a los y las migrantes bajo la mirada de sus paisanos, quienes perciben las diferencias y le dan sentido. Especialmente marca un espacio de incorrección esencializado e inhumano que debe ser diferenciado del “espacio boliviano”, o al menos disimulado y ocultado. De esta manera, las categorías utilizadas en el sentido común local para describir a los/as bolivianos/as se enfatizan y (re)producen entre los propios paisanos/as exitosos/as, para referirse a un grupo de ellos que justifica y legitima las caracterizaciones estigmatizadas sobre “los bolivianos” ante las miradas que utilizan únicamente los rasgos fenotípicos racializados como criterios de demarcación.

b. El lenguaje como frontera simbólica

Las clasificaciones vinculadas con el lenguaje son heredadas de Bolivia, aunque resignificadas en el nuevo contexto. Se trata, sin duda, de una de las dimensiones centrales en tanto eje articulador del espacio boliviano. Si bien se relaciona en los hechos con el “origen”, su importancia y su significación singular ameritan un análisis por separado.

La problemática del lenguaje es densa y compleja en Bolivia. A los fines de este análisis, sólo diré que se trata de la relación entre los tres principales lenguajes hablados en el país –quechua, aymará y castellano–, su distribución desigual y su valoración asimétrica. Según los datos del censo 2001 boliviano, la composición de la población, según idioma,

⁶⁴ Cochabamba es una de las grandes ciudades de Bolivia, situada en la región central de los valles interandinos. Junto con Sucre y Tarija, constituye el escalón quechua del país. Cliza y Tarata, origen de muchas de las mujeres, forman parte del “Alto valle de Cochabamba”. Es una región de antigua tradición agrícola y economías familiares en la que las mujeres suelen dedicarse al mercadeo de la producción familiar. Las crisis económicas de los años 1980 y 1990 frenaron la producción agrícola y pastoral del sector tradicional campesino obligando a las economías familiares a diversificarse a partir del desarrollo de actividades no agrícolas y el aumento de la movilidad espacial de las poblaciones (Cortes, Geneviève (2000), *Partir pour rester*, Paris, ed. de l'IRD.)

muestra que el castellano es el de uso más generalizado, con el 50,46% de la población (la misma está concentrada en el área urbana). De este total, el 51,03% son mujeres. En cambio en el área rural, el quechua se mantiene en primer lugar (14,48%), seguido por el castellano (13,02%), el aymará (8,15%), el guaraní (0,46%) y otros idiomas nativos (0,29%) (FAO 2005)⁶⁵. El idioma marca fronteras.

En la larga historia de colonialidad boliviana, se impuso la difusión del castellano como lenguaje valorizado. La castellanización, como parte de la política oficial, fue continua en diferentes períodos históricos. Además de suponer la negación a los idiomas nativos, impuso a este idioma como el oficial. Un informe realizado por FAO concluye:

En el proceso complejo de la imposición cultural, finalmente ha sido apropiado y asumido como un medio necesario de subsistencia social, política, cultural y económica por los/as integrantes de los diferentes grupos étnicos, constituyéndose en un medio de acceso al mercado de bienes, servicios, trabajo e ingresos. En general, ya es parte de la cotidianidad (FAO 2005)⁶⁶.

Los monolingües suelen ser personas analfabetas, de residencia exclusiva rural, pobres, que por lo tanto constituyen uno de los grupos de mayor exclusión, en el que hay, predominantemente, mujeres.

A la blancura asociada a la ciudad y a las clases dominantes alejadas del mundo indio, se la relaciona con el uso y conocimiento del castellano. El castellano se vincula así con lo “civilizado”, el mestizaje, lo “urbano”, y quien lo habla se distancia del mundo andino, de “los indios”, “kollas” y “campesinos”. El idioma es signo de la diferencia de clases y de la separación simbólica y política del campo y la ciudad.

Son el patrón de dominación de la colonialidad y su vigencia los que explican la importancia del castellano como signo de distinción y separación del mundo andino, lo cual es trasladado a Ushuaia por los y las migrantes, quienes clasifican y son clasificados/as continuamente –aunque de modo naturalizado– de acuerdo a su relación con el castellano, su conocimiento y su “buen” uso. La posición social de varones y mujeres, especialmente en los espacios institucionalizados, depende, en gran parte, de la posesión de credenciales educativas formales que *se deben de-mostrar* en cada interacción social. Se trata además de una condición intrínseca de la bolivianidad respetable que busca legitimarse como residente permanente de la ciudad. En general, para los/as migrantes, el saber hablar el idioma de destino es considerado un signo reconocible de integración, y por lo tanto de ser un “buen

⁶⁵ FAO, es la Organización para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas.

⁶⁶ A partir del gobierno de Evo Morales existe un intento desde las políticas estatales de modificar el mercado de lenguajes para valorizar los lenguajes originarios.

migrante”. En el caso de Bolivia, se suma el rol histórico del castellano en un país cuyas elites definieron como hispanoparlante pero que convive con múltiples idiomas.

La valoración del castellano y su uso en tanto clasificador eficiente, quedan explícitos en los siguientes fragmentos de entrevistas, donde su conocimiento impone una distancia con la etiqueta estigmatizada de “indio” / “quechua” / “campesino”:

CE: Ahí se conocieron mis padres, pero ellos nunca nos hablaron en quechua

A: Claro ¿Y creen que es mejor educar a los hijos con el castellano?

CE: Yo creo, bah, para mi creo que sí para poder ir a cualquier parte, porque si ellos nos hubieran hablado en quechua también capaz que no hubiésemos sabido hablar el castellano (Celia)

E: Nosotros los jóvenes como que ya queríamos hablar, parece que no queríamos saber quechua, queríamos saber más el castellano, así que...

A: ¿Y por qué?

E: Y...yo creo que sí, no sé por qué, como todo adolescente rebelde quiere escuchar las músicas, eh...del exterior, quería inglés, a veces ni entiende lo que es pero bueno... Y nos pasaba lo mismo, que no queríamos hablar nuestro idioma real, original, el quechua, queríamos hablar el castellano. Y eso, sin embargo todos, todos los papás nuestros, de todo mi pueblo, todo el mundo sabía, es un idioma...es el idioma básico de Bolivia, así que todos sabemos hablar el quechua (Elizabeth).

En tanto atributo central de la bolivianidad respetable e integrable, quienes no pueden cumplir con el “deber ser” en relación con el idioma, ocupan las posiciones más bajas del campo boliviano, representando la bolivianidad indeseada –de la cual hay que distinguirse– que legitima la discriminación presente en la ciudad.

W: Y otra cosa que yo le voy a decir a este que no sea mucho para rumorear también ¿No? Usted se ha tenido que dar cuenta en el habla que tienen, no hablan bien el castellano. Es que ellos hablan más el quechua

A: Claro

W: Con eso le quiero decir, usted se va a dar perfectamente cuenta, no pronuncian bien el castellano

A: No

W: Les cuesta expresarse o usted mismo para que los pueda entender. Porque su idioma es el quechua

A: Claro

W: Como en Bolivia hay quechua, aymará, porque está con límite con Perú. Y aquí cuando se juntan ahí los compatriotas muchas veces están hablando y mucha gente los mira, pero eso ahí donde yo trabajo, el único boliviano, no ahí son de Mar del Plata, Córdoba, Buenos Aires, Jujuy, me dicen pero vos no, no podés, soy boliviano, pero no me dicen, tanto que sabés

A: Claro, le dicen como que usted es menos boliviano

W: Claro, es que por la educación, por el estudio que me dieron mis padres, importante que he recorrido, con tanta gente que he tratado, de tantas nacionalidades, por eso soy lo que soy y mirá lo que aprendí, así les digo (Walter)

A: ¿Cómo es el tema de la discriminación acá en Ushuaia?

CE: Sí, hay

C: Hay

CE: Hay, qué vamos a decir

C: Es muy notorio

CE: Sí, sí, hay

C: Vamos a decir la verdad, de Bolivia viene la gente muy humilde

CE: Sí

C: Un grupo básico, capaz menos, inclusive y hay discriminación

A: ¿Pero por qué? ¿Dice que esta gente también da motivos? No entiendo ¿Qué significa que venga gente de pocos recursos?

C: No, porque no es de pocos recursos, sino que la gente humilde siempre ha trabajado y trabaja a distinto de lo que no se puede expresar directamente

CE: Hay gente que viene de Bolivia y solamente hablan el quechua (Celia y Clelia).

Como inmigrantes, a estas antiguas diferencias se le suman nuevas, instalándose otra distinción; ya no entre el castellano y otras lenguas, sino entre diferentes tipos de castellanos, siendo aquel más cercano a un modo de hablar similar al argentino el que ocupa la posición cumbre de la escala. Pero además, en Ushuaia, el “natural” y “buen” uso del castellano permite identificar a los “instruidos”. La asociación entre uso del castellano y el nivel de escolarización, debe comprenderse también en el contexto de la historia boliviana, en la que hasta no hace mucho el sistema escolar y los programas de alfabetización eran expresados en la lengua “valorada” y sancionada como propia por el Estado Nacional, es decir, el castellano. Los lenguajes nativos, entre los cuales se destacan el aymará y el quechua pero que

conforman un abanico mucho más amplio, fueron históricamente confinados a los ámbitos externos del sistema escolar y estatal.

El principal indicador que acredita la posesión de la cualidad deseada es el *manejo fluido del lenguaje*, “tener palabra” y “saber discursar” –como expresan personas de la comunidad– es “tener educación”. Ahora bien, esta palabra elaborada, este conocimiento práctico del lenguaje –un saber hacer con las palabras– no puede ser expresado desde cualquier acento porque sólo tiene valor cuando es dicho en castellano. Aun si los más jóvenes han tenido un acceso a la educación formal en Bolivia superior a las generaciones anteriores, el tipo de castellano hablado (cuando lo hacen) suele ser aquel calificado como “mal hablado” por la musicalidad y préstamos del quechua y/o aymará.

En este punto, las diferencias significadas en el pasado se imbrican y resignifican en los contextos locales, dado que la familiaridad con el uso del castellano diferencia también a los “viejos” inmigrantes de los “nuevos”. La permanencia, los contactos con diferentes esferas de la sociabilidad fueguina, suelen ser relacionados con el aprendizaje de un castellano más valorado. Sin embargo, no es la permanencia en sí misma la que genera el atributo deseado, sino que debe mediar un “trabajo individual” para el mejoramiento en el uso del lenguaje.

A: ¿y le costó aprender el castellano?

L. Sí, me costó pero aprendí, de a poquito fui aprendiendo.

A: Ahora habla muy bien.

L. Sí, porque las paisanas que vinieron del tiempo que yo vengo no saben hablar bien.

No sé por qué. Si, así que yo aprendí y de a poco, bueno... (Lola).

Las destrezas con el castellano comunican un mundo significativo, y superan ampliamente el uso instrumental del lenguaje, marcando una posición dentro de la comunidad y hacia los/as argentinos/as. Filomena, que está estudiando en la actualidad, asocia simbólicamente las destrezas del lenguaje con modificaciones en la percepción de sí misma:

F: Me da ganas de hacer toda la secundaria. A todo esto, entiendo más todavía la cosa en la escuela, ¿Por qué? Porque la maestra nos enseña, es una maestra excelente, una maestra que te entiende, que realmente todas las maestras tendrían que ser así. Enseña cómo podés hacer una nota, cómo tienes que dirigirte, cómo hacer esto, lo otro, tus tareas con las relaciones, todo eso.

A: O sea que eso te gusta.

F: Me gusta a mí. Por eso mismo veo de distinta manera las cosas.

A: *¿Distinto que quién?*

F: *Que una paisana mía que ha venido de Bolivia y no se expresa bien ni se puede conectar con otras personas, como una rubia, porque es una persona que tiene miedo de preguntar, porque creen que es mejor que ellos o la persona se va a enojar al hablarle.*

A: *¿A vos te pasó eso?*

F: *Yo lo viví. Porque en Bolivia son muy cerrados. (Filomena).*

Esto se ve también en el testimonio de Mérida sobre la experiencia de su mamá, donde indagando sobre la discriminación, el entrevistado se remite a su madre y al lenguaje.

M: *Y eso lógico como a toda familia le han pasado las mil y una, especialmente ella que se defendía poco con el castellano tuvo esos inconvenientes, sufrió la discriminación.*

A: *¿Y cómo se defendía?*

E: *Y no, después uno aprende, se adapta, y como mis hermanos hablaban bien el castellano, yo lo hablaba bien, entonces mi viejo empezó a hablar mejor*

A: *¿Tu papá hablaba mejor que tu mamá?*

E: *Sí, hasta mi mamá misma después se empezó a adaptar a esa forma de hablar castellano, se calificó un poco más en la expresión y todo lo demás, se defendió bastante bien ya...*

En este punto, me interesa analizar una lucha presente en el espacio boliviano relativa al reconocimiento del valor del idioma y del lenguaje. Los testimonios precedentes dan cuenta de la posibilidad efectiva de adquirir el conocimiento y las destrezas valoradas en relación con el idioma español, en tanto una dimensión central de volverse “integrable” cuando existen marcas originarias vinculadas a lo indeseable. Sin embargo, existe un grupo de “nuevos” migrantes (representados por los actuales dirigentes de la “Asociación de residentes”) cuya trayectoria migratoria es significada como “diferente”, especialmente, por contar con un nivel educativo mayor que el de los primeros residentes. Desde el punto de vista de este grupo, aun cuando la permanencia como migrante puede disimular algunas de las marcas estigmatizadas del pasado, nunca son suficientes como para borrar las huellas del origen.

Elizabeth, cuando se refiere a las mujeres y varones de la generación anterior a sí misma (tiene 40 años), da cuenta de una transformación en el idioma que tuvo lugar con la

permanencia, pero también con la imposibilidad de revertir una situación naturalizada con el quechua, que indica el origen imborrable:

E: Son tímidas, sí. Este... Aunque últimamente están un poquito más abiertas, pero antes... hace unos años era tímidas, que apenas les podías sacar una palabra. Entre ellos no, entre ellos hablan en quechua, vos te cruzás en la calle y están conversando en quechua. Pero conversan con otra persona nada... largan dos palabras. Pero ahora no...

A: ¿Qué... cómo se podría explicar? ¿Por qué...?

E: Yo creo que porque ellos están acostumbrados a hablar en, en otro idioma que es el quechua que es más fácil y con la persona que va a hablar no, no es otra que habla quechua entonces tiene que expresarse en castellano, tiene que hablar en castellano y que posiblemente por ahí le dificulte, entonces prefiere no hablar a hablar mal. (Elizabeth).

La relación con el castellano, además de reforzar la frontera con la bolivianidad negada y estigmatizada étnicamente –asociada a lo rural y a los pueblos originarios–, se encuentra especialmente influenciada por las diferencias y las relaciones de poder entre varones y mujeres. Ya se ha mencionado que, en términos generales, son las mujeres quienes tienen un vínculo más dificultoso con el castellano; analizaré ahora las consecuencias de ello. Como puede leerse en los fragmentos transcritos más arriba, la mayor parte de las referencias y ejemplos expresados sobre el uso del castellano utilizan a las mujeres como protagonistas. En el que sigue se destaca, además, la diferencia con los varones:

A: ¿Tu mamá habla quechua... o?

E: Habla quechua, nosotros también, yo también hablo quechua, y justo aprendimos todos mis hermanos hablamos quechua.

A: Claro

E: Porque nos comunicamos en quechua con mi mamá, porque mi mamá habla mejor el quechua que el castellano...

E: Claro, entonces... Ella... quechua, todo el tiempo

A: ¿Y tu papá hablaba quechua o...?

E: También, habla peor... él habló con sus papás en quechua totalmente, pero bueno, tuvo que aprender el español o el castellano para, para trabajar donde trabajaba. (Elizabeth).

Como primer aspecto, debe decirse que esta diferencia se origina en un tipo de relación histórica entre la difusión del castellano y la escolaridad en Bolivia, y una importante brecha entre varones y mujeres en el acceso a la escuela. Como lo expresa Aurolyn Luykx a partir de los resultados de su investigación:

Aunque las niñas todavía no han alcanzado la paridad numérica con los varones en las escuelas bolivianas, las discrepancias de género en términos de justicia distributiva (equidad de acceso a la educación) ha disminuido bastante [...] El sexismo institucionalizado de las escuelas bolivianas se manifiesta actualmente no tanto en la exclusión física de las niñas y mujeres de la escuela, sino en su exclusión simbólica del currículum y de la vida social (Luykx 1997: 190).

Gerarda, que tiene 27 años y proviene de una zona rural de Cochabamba así lo cuenta:

A: Ustedes ayudaban en el campo... claro. ¿Y fueron al colegio?

G: No, Sólo llegué a cuarto...

A: A cuarto. ¿Con tus hermanos fue más o menos parecido?

G: ... el otro más mayor hasta sexto parece...

A: ¿Sí?... ¿Y ahí los varones y las mujeres hay diferencias?

G: Sí, sí la mujer casi mucho no estudiamos... Lo varones estudian más, era más importante... (Gerarda).

Las mujeres en Bolivia, especialmente aquellas con sociabilidades campesinas, tienen menos relación con el castellano (mayor proporción de monolingües), pero además mantienen una relación diferente con el uso de “la palabra”. Esta realidad convirtió la problemática del lenguaje en una dimensión nodal de los estudios de género en este país. Tanto es así que una de las primeras compilaciones sobre el género en los Andes tiene como título *Más allá del silencio* (compilado por Arnold en 1997), como modo de desafiar el estereotipo de la mujer andina y su relación con el habla que suele definirse a partir del “silencio”. La mayor parte de los artículos compilados en esta obra pionera reconocen una relación diferencial establecida con el lenguaje por parte de los varones y las mujeres “andinos” (especialmente rurales), y un menor uso del lenguaje por parte de las mujeres. Como corolario, suele indicarse que este tipo de relación con el habla que tienen las mujeres disminuye su participación en los debates públicos de la comunidad y en otras organizaciones (Canessa 1997; Luykx 1997). Sin

embargo, Denise Arnold, en la introducción a la obra, critica esta imagen de pasividad de la mujer andina, destacando que el discurso de las mujeres suele expresarse en otros dominios diferentes al habla, como lo son el canto y el tejido. Asimismo, subraya la investigadora, existen otros géneros del habla femenina, tanto públicos como privados, en los que las mujeres andinas suelen expresarse y ser reconocidas por su habilidad, como en tramar rumores, chismes, propiciar insultos, dar consejos, mediar e intermediar (Arnold 1997: 46 y 47). De esta manera, aconseja Arnold, si se quiere analizar la relación de las mujeres rurales con el lenguaje y el silencio, se vuelve necesario dirigir la mirada hacia espacios del habla pública que no se reduzcan a las asambleas políticas. Así, podrán visibilizarse otras ocasiones públicas del discurso, valoradas por las propias mujeres.

En relación con el análisis propuesto, lo primero que me interesa subrayar es que, más allá del contenido del debate, su mera presencia indica la existencia contundente de una relación diferente con el habla entre varones y mujeres. Las diferencias en el origen tienen impactos en la estructuración del espacio boliviano local, donde se valora una relación con el lenguaje del cual las mujeres tienen menor experiencia.

Estas diferentes habilidades en torno al tipo de habla valorizada y reconocida como “correcta” dentro de la comunidad, se escenifican de modo evidente en las reuniones públicas de las instituciones, donde hablan los varones (y entre ellos lo hacen especialmente los “instruidos” que provienen de un origen urbano o menos pobre). Son los varones quienes “discursan”. Las mujeres que piden la palabra son pocas y cuando lo hacen son valoradas sólo porque demuestran una mayor escolaridad. En palabras de Andrew Canessa, “hablar en castellano es poseer una destreza valorada que da el status que permite hablar en público” (Canessa 1997: 246). Son, por lo tanto, los varones los que poseen el lenguaje que permite representar a toda la comunidad. Así, las instituciones de representación de la comunidad son ocupadas y escenificadas por varones.

G: Y... con respecto a lo que él decía que nosotros tenemos esa representatividad como institución, no solo como institución sino que somos los voceros de nuestros propios paisanos... Porque muchas veces nuestros paisanos no se dejan entender...y no se expresan. (Germán).

Sin embargo, existen dominios públicos donde las mujeres generan prácticas valorizadas, especialmente las asociadas a la festividad de la Virgen de Urkupiña. Allí, sus principales acciones no son las del habla, sino la práctica militante y constante. Son sobre

todo las mujeres las que encarnan los preparativos de la fiesta y sostienen su festividad que, como se ha señalado, tiene un efecto institucionalizador sobre el espacio boliviano. Aun así, se trata de prácticas orientadas hacia el interior de la comunidad boliviana, y están excluidas de las prácticas legitimadoras de la presencia boliviana que permiten visibilizar “correctamente” a la comunidad para permitir su integración en la historia fueguina. La “timidez”, el “silencio”, la relación únicamente entre paisanos, son signos que los fueguinos/as también interpretan como déficit de civilidad y que colaboran con los contenidos peyorativos con los que suele comprenderse a los bolivianos.

Es decir que, aun considerando las advertencias de Arnold (1997) sobre la valoración occidental de los ámbitos del discurso y el reconocimiento de otras esferas donde las mujeres hablan o se expresan con otro tipo de prácticas, cuando las personas migran se enfrentan a esquemas de valoraciones locales. En nuestras sociedades, el habla formal y el castellano son los modos de discurso valorizado y lo que permite desenvolverse en el ámbito formal de la sociedad. No poseerlos excluye de diferentes reconocimientos y beneficios simbólicos. La consecuencia práctica es la exclusión de (algunas) mujeres de los ámbitos de discusión dentro de la propia comunidad y en relación con las instituciones locales, donde el habla castellana y la escritura son comprendidas como el único medio de comunicación posible.

Aun así, el silencio institucional de las mujeres no significa pasividad femenina en la construcción de la comunidad. Incluso cuando son prácticas menos valorizadas y menos visibles, tienen una efectividad cotidiana sin la cual no habría comunidad boliviana por fuera del discurso de las instituciones. Son las mujeres las que organizan la fiesta de la Virgen, el momento del encuentro entre los y las bolivianos/as, y para muchos/as, el espacio desde el cual se inaugura la sociabilidad boliviana. En tanto comerciantes, son las que organizan “las gamelas” y los servicios disponibles para “los hombres trabajadores” temporarios. Las mujeres ejercen su influencia política y social pero lo hacen a través de canales informales e invisibles (Spedding 1997).

De esta manera en Ushuaia, donde la dificultad para usar el castellano se traduce en un signo desvalorizado, que aparta simbólica y materialmente a quienes no pueden demostrar la destreza lingüística de los “integrables”, las mujeres tienen objetivamente mayores probabilidades de ser afectadas de manera negativa por los efectos de la aplicación de este eje. Por lo tanto, “tener palabra” expresa tipos de desigualdades menos evidentes que el nivel de instrucción; por ejemplo, la desigualdad racial, de clase y de género: quienes han tenido mayores oportunidades de aprehender estas destrezas en castellano son los/as de clases más acomodadas y los/as de origen urbano, y dentro de estos grupos, los varones más que las

mujeres. Esto lleva a la investigadora Marisol De La Cadena (1996) a concluir que “las mujeres son más indias”, a lo que podría agregarse que son “más inmigrantes”, “más otras”, quedando más asociadas a marcas de origen estigmatizadas que demandan un profundo trabajo de desmarcación para convertirse, según la categoría del espacio boliviano, en “integrables”.

Otros usos y propiedades del lenguaje

Para finalizar el análisis de este eje, quisiera resaltar que siguiendo la existencia de un discurso identitario dentro de la comunidad, que refuerza el lazo con los “pueblos originarios” y la importancia de la festividad de la Virgen de Urkupiña, en tanto articuladora de la sociabilidad boliviana (y de la importancia de las mujeres en ella), existe una valoración diferente sobre los lenguajes “otros”. Claramente no hegemónico –pero tampoco articulado como un discurso de resistencia–, junto con la valoración del castellano emerge en ocasiones una propiedad positiva de esos lenguajes “originarios”. Conocer el quechua o el aymará se interpreta como un signo de bolivianidad y pertenencia que refuerza el campo boliviano y la identificación personal con el colectivo conformado. El supuesto intersubjetivo, más allá de su valoración, es que “todos saben hablarlo”. Se presupone el conocimiento de estos idiomas compartidos al igual que se presupone la nacionalidad.

De esta manera, en la entrevista con Filomena, al mismo tiempo que expresa la importancia del castellano como modo de “enfrentarse” y legitimarse en la sociedad fueguina, relata la relación de su marido con la comunidad boliviana; él no habla quechua ni aymara, y por lo tanto no es considerado (ni se considera a sí mismo) parte de la comunidad boliviana. Al mismo tiempo que eso lo vuelve “refinado” lo excluye de la comunidad y de sus beneficios en una sociedad que lo seguirá considerando parte del mundo boliviano.

F: El aymará habla mi suegra, los hijos no, únicamente castellano. Entonces al manejar el castellano, hay mucha paisanada o potosino que a mi marido le dicen que es un refinado, dicen que todo boliviano sabe hablar, que se hace que no sabe hablar.

A: ¡Porque no habla quechua!

CL: Es tu idioma, tu dialecto, tu manera de comunicarte con tu gente, con tus amistades, es bueno aprender, por ejemplo, los médicos, los abogados, o como le

llamamos allá en Bolivia vendrían a ser escribanos A ellos les interesa mucho aprender quechua, toman clases de quechua (Clelia).

De esta manera, es posible identificar dos propiedades del lenguaje: una que “une” y “diferencia” de modo positivo, y otra que “marca” y separa negativamente. Ambas van de la mano, haciendo que el deseo de “integración” no implique una negación de la bolivianidad, y el deseo de igualdad no se oponga al reconocimiento del origen. De todas maneras, sigue existiendo una asociación entre la estructuración de dos ámbitos, uno “privado” y otro “público”, y el uso de las dos funciones del lenguaje. En el ámbito “privado boliviano” está permitida como legítima la identificación con rasgos definidos como propios y étnicos, que refuerzan el supuesto de intersubjetividad compartida. Allí se demanda el uso de los rasgos referidos a un origen identificado con “la bolivianidad”. El ámbito “público” se estructura como aquel que funciona como frontera, que se desea transitable y comunicativa con el mundo y la sociabilidad fueguina. Recorrerlo legítimamente, “adecuadamente” implica hacerlo desde los contenidos de la bolivianidad “publicitable” y “respetable”.

Por lo tanto, las referencias vinculadas al pasado definen en el campo boliviano ejes utilizados para clasificar a sus miembros, prácticas y representaciones. Su estructuración depende de la definición de una bolivianidad “respetable” enmarcada en los discursos hegemónicos fueguinos y bolivianos. En este sentido, aun cuando en ambos se produce la racialización de lo “andino”, la dinámica del espacio boliviano tiende a reconocer aquellas trayectorias, prácticas y personas que pueden distinguirse de la categoría racial vinculada a “lo indio”. A diferencia de lo que ocurre en los contextos más amplios, existe la suposición de que es posible disimular o atenuar las marcas raciales a partir de trayectorias “exitosas” que vuelven integrables a quienes las realizan. En este apartado se han analizado las marcas del pasado que posicionan a los/as bolivianos/as en diferentes “puntos de partida” para realizar con éxito el camino hacia la integración deseada. Quienes provienen de zonas rurales, hablan poco o mal el castellano, y las mujeres deben partir de situaciones objetivas menos favorables pero, aun, modificables individualmente para ascender socialmente en el espacio boliviano y convertirse en “integrables”.

8.2 Movilidad y estratificaciones locales. Diferencias vinculadas al presente

El segundo grupo de ejes de estratificación está conformado por aquellos que pueden clasificarse como “vinculados al presente”. Con ello me refiero a dimensiones que articulan desigualdades presentes en el campo boliviano que están especialmente asentadas en el mundo significativo de la localidad de residencia.

En este sentido, conviene recordar que los proyectos de los/as inmigrantes están ligados a consideraciones de prestigio, reconocimiento social y “maximización” de beneficios orientados tanto a la sociedad de origen como a la sociedad de recepción (Devoto 2004: 78). En el primer caso, se trata de la expresión de un mundo de referencias conformado por relaciones primarias que dan a los ojos del emigrado/a mayor legitimidad a su ascenso social.

Ahora me detendré en aquellas prácticas cuyo principal marco de referencia está compuesto por el mundo de sentidos y campos de reconocimiento fueguinos. Si bien en la real cotidianidad no es posible diferenciar estos dos marcos, resulta analíticamente productivo hacerlo con el fin de identificar lógicas diferenciales de generación y reproducción de desigualdades. Aunque las situaciones y experiencias migratorias constituyen parte de su sentido en relación con condicionamientos previos encarnados en las vidas y los cuerpos de los/as migrantes (movilidad, historia boliviana, historia de la migración boliviana hacia la Argentina), los contextos locales de residencia y la estructura de oportunidades y restricciones que generan pueden habilitar nuevas dinámicas de diferencias y desigualdades. Así, aun cuando las diferencias que estructuran las relaciones entre los/as bolivianas/os residentes ilustran dinámicas que contienen elementos propios y específicos de la comunidad no pueden comprenderse sin tener en cuenta la posición de “lo boliviano” en el contexto local.

Credenciales de integración

Como ya he señalado, las desigualdades dentro del campo boliviano están definidas principalmente por el tipo de relación establecida con la ciudad y, de modo más amplio, con la “sociedad Argentina” y todo lo que ella representa. En lo referido a esta dimensión de la desigualdad, no se trata ya de la relación entre caracteres de origen con la potencialidad de ser integrado, sino de la clasificación de las trayectorias migratorias en la ciudad. Así, se valora especialmente el grado de “integración” obtenido, comprendido como el efecto de las prácticas individuales de los/as inmigrantes. Como se ha adelantado, “la integración” se comprende localmente como el efecto de trayectorias personales orientadas a tal fin en tanto destino elegible. Se trata además de la consecuencia de una “voluntad” de integración que no

todos/as los/as inmigrantes poseen. Esta definición volitiva de la integración oculta mecanismos estructurales que organizan las desigualdades dentro del campo boliviano.

Especialmente, se invisibilizan los mecanismos previos que clasifican quiénes son “integrables” y quiénes no lo son. El origen, el lenguaje, las definiciones étnicas y de género (aquello que tiene que ver con las diferencias vinculadas al “origen”) funcionan como marcas previas de difícil ocultamiento, que especifican los/as candidatos/as potenciales que pueden poseer esta “voluntad” precisada de modo individual. Una vez invisibilizadas estas desigualdades originarias, el camino a la integración se define como un estado deseable al que sólo acceden quienes trabajosamente orientan sus prácticas de inmigrantes a tal fin. La “voluntad” de integración está presente de manera obvia entre los/as que se puntualizan como “integrados/as”, pero también entre quienes se encuentran en el proceso de transformarse en ellos/as. Por eso frente a la comunidad, lo que hay que de-mostrar es la voluntad de integración y el modo más efectivo de hacerlo, es la acumulación de credenciales reconocidas como “signos de integración”. Ahora bien, este reconocimiento, que debe ser intersubjetivo para ser eficaz, no siempre descansa en las mismas definiciones. Los significados de estar y ser “integrado/a” cambian de acuerdo a los diferentes contextos locales y nacionales.

En el caso analizado, existen dos dimensiones amplias: aquellos signos de integración hacia la Argentina y aquellos orientados hacia Ushuaia. Los primeros se vinculan especialmente con la posibilidad de “etnificarse” borrando las marcas racializadas de los cuerpos, que se definen como no “integrables” (Briones 2008). Como ya lo he mencionado, los cuerpos etnificados son candidatos a ser integrados en la matriz nacional, al menos en las generaciones venideras que pueden “transformarse” culturalmente. Se trata, especialmente, de la posibilidad de aminorar la incidencia de las marcas raciales que en el campo boliviano se asocian no sólo a rasgos fenotípicos sino también a un origen rural (indio), que se expresa en modos de ser (timidez), de disponer de los cuerpos y de hablar. Es decir que se expresa en marcas que aparecen como más fáciles de ser modificadas que las diferencias referidas a signos corporales. Quienes no tienen las marcas de origen o han podido modificarlas se incluyen y son incluidos entre las personas “integrables”.

Pero además, la definición de las credenciales de integración se vincula también con la ciudad de Ushuaia, y allí descansa, sobre todo, en las representaciones fueguinas relacionadas con la permanencia y la temporalidad. En este sentido, la “voluntad” de integración a la ciudad se expresa en un “deseo” de permanencia demostrable ante la acumulación de “credenciales de integración”. En el mercado local, se valorizan aquellas prácticas que demuestran deseos de permanencia, prácticas que son interpretadas por los/as bolivianos/as

como la expresión de la voluntad de integración. Asimismo, las gramáticas de interpretación están definidas por el contexto fueguino que da forma y contenido a estas credenciales. Es la distribución dispar de estas credenciales lo que genera desigualdades dentro de la comunidad. A continuación se definen algunas de las credenciales más evidentes –por su visibilidad–, que son definidas como indicadores de la voluntad de permanencia e integración:

1) *Antigüedad en la ciudad*. Como ya he subrayado, en Ushuaia existe una renovada valoración de los “primeros” o “antiguos pobladores”, quienes optaron por la permanencia en un territorio signado por el “salvajismo”, como una actitud de referencia contraria a la temporalidad de las residencias. Entre los/as bolivianas/os se retoma esta definición, valorando a los “primeros” pobladores bolivianos en la ciudad quienes, con su sola permanencia, revalidan de modo incontestable su deseo de permanecer. De esta manera, a la hora de elegir a las mujeres bolivianas para recibir a la Virgen de Urkupiña (ver Capítulo 7), se opta por las “primeras pobladoras”, y en las reuniones de la asociación de residentes se utiliza como argumento que justifica el estatus de algún integrante el tiempo de residencia en la ciudad. Todos ellos, se diferencian de los “recién llegados”, quienes aún no han realizado, o no pueden demostrar, la “opción por la permanencia”.

Ahora bien, *la antigüedad en la ciudad sirve como credencial de permanencia pero no es suficiente en tanto signo de integración*. Entre los “antiguos pobladores” existen quienes, a pesar del tiempo transcurrido, mantienen intactos los rasgos definidos como los más expresivos de su origen, y quienes “trabajosamente” los han “podido” modificar (en tanto efecto de prácticas volitivas). En este último caso las características vinculadas al origen pierden su peso con la permanencia en la ciudad. En cambio, quienes permanecen pero mantienen los rasgos de origen suelen ser valorados/as como referentes indiscutibles de la bolivianidad fueguina –de modo afectivo y emocional–, pero excluidos/as de las prácticas institucionalizadas de la comunidad (“no saben hablar”, “no se manejan con los papeles”, “siguen siendo tímidos”, “no se integran a la ciudad”).

Por otra parte, entre los/as “recién llegados/as” existen diferencias simbólicas insalvables por cuestiones de clase y definiciones étnicas (atravesadas como están por las diferencias de género), que suelen reducirse al nivel educativo de la persona. Aun quienes parten de posiciones “integrables”, no han demostrado su voluntad de permanencia, y siguen siendo sospechosos/as de relacionarse con la ciudad de modo instrumental y temporal. Este grupo lucha activamente por su reconocimiento interno y por la transformación del valor de los ejes articuladores de desigualdad, desmereciendo la “mera permanencia” y peleando por la

afirmación de una estadía “respetable”, que pueda desarticular algunas de las imágenes peyorativas que circulan en la ciudad acerca de los y las bolivianos/as.

Pero aunque sea discutida, sigue siendo hegemónica la interpretación de la antigüedad en la ciudad como una marca necesaria para la expresión objetiva del deseo de permanecer. Sin embargo, no es un clasificador suficiente para diferenciar “antiguos” de “nuevos” pobladores, como grupos identificables por una relación igualitaria con la dimensión de integración. La antigüedad en la ciudad no es sólo un dato objetivo y cuantitativo de paso del tiempo, sino también un modo de presentarse frente a los fueguinos/as y el resto de los paisanos/as.

2) *Ser y estar en familia*. La historia del poblamiento boliviano en la ciudad de Ushuaia y las formas en que se ha iniciado (primero como presencia de varones trabajadores temporarios y luego como activación de cadenas), vuelven significativa la diferencia entre personas “solas” y las “familias”, que funciona en la práctica como una clasificación eficiente del tipo de residencia. Se ha señalado con anterioridad que la presencia de mujeres bolivianas es interpretada como un signo evidente de la transformación de la migración boliviana, explicada idealmente por el Estado y los/as nacionales como temporal, hacia un tipo de movimiento poblacional o familiar (ver Capítulo 5). En este sentido, las mujeres atentaban contra la “ilusión de la temporalidad”, mecanismo que permitía una presencia boliviana legitimada por los/as fueguinos/as, ya que la consideraban “necesaria” para el desarrollo de la ciudad al cubrir una demanda de mano de obra en la construcción.

Dentro del campo boliviano, la presencia de las mujeres y de las “familias” se interpreta de modo similar, pero se invierte la valoración al considerarse como un indicador de la voluntad de permanencia e integración. Quienes son “varones solos” están siempre sospechados de optar por la temporalidad. En cambio, las “mujeres solas”, por los significados atribuidos a lo femenino, son familias en potencia y, por lo tanto, personas cuya voluntad de permanencia no es visiblemente rebatible. La presencia de mujeres recibiendo a la Virgen de Urkupiña, dentro de sus otros múltiples significados ya expresados en este trabajo, es indicada como el recibimiento de las “primeras familias”, aquellas que al instalarse mostraron su deseo de permanencia.

En su testimonio, Oscar reinterpreta la tradición de la conyugalidad heterosexual como requisito necesario para “pasar” fiestas (Véase al respecto Canessa 1997; Giorgis 2004; Harris 1985), como la necesidad en Ushuaia de que sean “familias” las que festejen a la Virgen en tanto pasantes y residentes permanentes, excluyendo a los “hombres solos”. La soltería en los varones resulta sospechosa de temporalidad; sólo “la familia” puede transformar los tiempos y

residencias en permanentes. La presencia incierta de las mujeres para los/as fueguinas invierte su significado peyorativo y se vuelve signo de distinción positiva en esta necesidad de demostrar deseos de permanencia e integración. A los varones se les demanda ser más que “hombres trabajadores”, para superar la imagen de “*estar siempre llegando*”.

3) *Trayectorias de éxito*. Existen, además, otras credenciales de “éxito” cuya acumulación también posiciona positivamente a quienes disfrutan y demuestran la intención de permanencia. El “éxito” se mide y se reconoce a partir de algunos indicadores claves que los/as bolivianos/as en Ushuaia registran como signos de trayectorias triunfantes: poseer legalmente una vivienda (ya sea propia u otorgada por un plan de vivienda), mantener relaciones de sociabilidad con argentinos/as, tener hijos/as con escolaridad prolongada y poseer bienes suntuosos como automóviles costosos. En este sentido, el éxito no es únicamente económico sino que refleja, también, la aceptación, integración y legitimación de la residencia en la ciudad por parte de quienes la ponen en duda: los/as argentinos/as. Se trata además de credenciales que demuestran la voluntad de la inversión local. En relación con el éxito económico, si los y las bolivianos/as tienen intenciones de permanecer en la ciudad, es necesaria la inversión visible de lo acumulado. El “ahorro” no funciona como signo del éxito económico. Así lo expresa Policarpio:

P: El boliviano que trabaja, tiene esa ambición de trabajar 8 horas, 12 horas, no le importa, sin comer. Esa imagen tienen, “No comen, no almuerzan”. Tienen esa idea, por ejemplo, de que el boliviano siempre trabaja, y por ahí dice “No vive bien”, porque el boliviano tiene mucha plata. Pero hay que ver qué idea tienen, porque el boliviano la gente que gana, no la invierte acá.

A: ¿Qué hacen con el dinero?

P: Lo mandan a Bolivia. Porque tienen esa idea de que nunca van a estar acá, que acá están por trabajo, 3, 4, 5, 7 años. Pero están haciendo algo allá, tienen negocios, tienen departamentos. (Policarpio)

Existen en la ciudad dos principales inversiones reconocidas como signos de estatus. La primera se refiere a la inversión en tanto pasantes de la Virgen de Urkupiña. “Aceptar” el cargo implica poseer un capital previo que permite el gasto que demanda la promesa. Así lo describen la encargada del baile (Teo) y los pasantes del año 2008 del grupo de caporales, en un diálogo grabado en uno de los ensayos previos a la festividad

Teo: Ellos fueron pasantes el año pasado, ellos eligieron ser pasantes.

Pasante: y tuvimos que buscar a los nuevos.

A: ¿Y que buscan para elegirlos? ¿Tiene que gustarle?

Pasante: tiene que gustarle la danza.

Teo: Y aparte tiene que tener solvencia económica, porque como veras eso lleva gasto, son muchas cosas.

Pasante: tener fe en la Virgen.

Pasante 2: tener paciencia [risas].

A: ¿Tiene que ser una pareja?

Teo: no, no es necesario eso...

A: ¿ah no? ¿Los pasantes generales si deben ser pareja, o no?

Pasante1: no, no, no.

Pasante2: el año pasado fue un matrimonio y un chico soltero.

Pasante1: mayormente en caporales se trata de buscar que sean dos parejas o dos grupos digamos...puede ser marido o mujer, o una soltera y un soltero.

Teo: pero más por el trabajo que lleva.

Pasante2: y el costo económico.

Pasante1: para un solo matrimonio es mucha plata, es muy costos.

Pasante2: y mucho trabajo.

La inversión en la fiesta de la Virgen, una inversión en pos de la comunidad, y entre los más creyentes como garantía de éxitos futuros, es impugnada por un grupo (reducido) del espacio boliviano que lo entiende como un “despilfarro”. Aun así, se trata de un modo extendido de expresión del éxito económico.

La otra inversión, sin impugnación alguna y directamente relacionada con el deseo de permanecer, es aquella realizada en la “vivienda”. Cuando se es “hombre solo” o “se está llegando” es común dormir en las pensiones de los paisanos o en casa de algún amigo/a o familiar. Esto permite desarrollar una vida atravesada por lo productivo y la posibilidad de ahorro como principal meta. El deseo de permanencia, que se asume como “familiar”, implica generar nuevas estrategias en relación con la vivienda. Aquí se despliegan dos posibilidades: obtener una casilla e instalarla en algún terreno fiscal (un modo clásico de urbanizar y poblar la ciudad de Ushuaia por argentinos/as y extranjeros/as, especialmente a principios de la década de 1980) o construir una casa en un terreno propio o a ser apropiado. En el primer caso, es una modalidad de tenencia de la vivienda asociada a proyectos de permanencia en el

mediano plazo. Por el contrario, la construcción de la vivienda, la regularización de la situación de la tenencia (vía diferentes programas de regulación implementados por el Estado fueguino destinados a “residentes”) o la posibilidad de comprar una vivienda representan estrategias que se visibilizan como deseos de permanecer en el largo plazo. No tener casa propia, aun con residencias largas, tiñe toda la trayectoria y define el tránsito como migrante en Ushuaia de modo siempre provisorio.

En los siguientes fragmentos, puede leerse la asociación entre permanencia y vivienda así como la descripción de diferentes trayectorias habitacionales:

A: ¿Y cuando usted decide quedarse acá le dice a su mujer?

C: Claro, le digo “Mirá, esto es así, así. Voy a tratar de hacer una casa”. Es fácil hacerla acá.

A: Ahí es cuando empieza la casa.

C: Claro, había un tipo que hacía casas, hacía casas y vendía. Y le digo, che, ¿cómo haces para tener una casa? y en dice, nooo, nada, agarras y te haces la casa. Y como yo trabajaba con maquinas, voy, encaro y me hice la picada. Me costó, como uno no está en el tema. Si no, lo hace en 2 patadas. Yo fui de a poquito. A mí me tomó casi 2 años. (Cuevas).

A: ¿Y cómo conseguían las casillas después?

E: Y en aquellos años no era tan estricto, ahí en los montecitos se hacían casitas, casitas, casitas.

A: Directamente llegaban al monte y hacían la casita.

E: Y yo les dije háganse con el tiempo les va a dar.

A: Claro.

E: Y así, bueno, de esa manera hay mucha gente que tiene sus lugares y ahora hace cinco años atrás ya no dejaron hacer tampoco.

A: Claro ¿Y ahora los que llegan cómo hacen?

E: Los que llegan ya tienen familiares, primos, qué se yo, ahí ya llegan. (Juana).

A: ¿Tú hermana cómo llega acá a Ushuaia?

P: Ella en el año '85 llegó. . Y acá empezaron a hacer su vida, y se vinieron acá. Primero tuvieron una casilla en colombo.

A: ¿Y ahora viven...?

*P: Ahora viven en Torelli, **tienen un terreno. Ya están acomodados.** (Policarpio).*

A: ¿Y a usted le gustaba acá?

M: No.

A: Para vivir...

M: No, no por esa razón no, quise hacer mi casa nada acá. Era mi idea de volverme, de irme a Buenos Aires a lo de mis padres. (Marina).

Concluyendo, las diferentes credenciales de éxito, especialmente la posibilidad de inversión en sus dos formas primordiales –la fiesta de la Virgen y la trayectoria habitacional–, se encuentran directamente asociadas con la demostración de la permanencia en tanto proyecto migratorio valorado dentro de la propia comunidad boliviana. De esta manera, quienes pueden demostrar este deseo como orientador de las trayectorias en Ushuaia ocupan un lugar de importancia dentro de la comunidad.

Ahora bien, el deseo de permanencia se vincula en trayectorias exitosas migratorias desde marcos tradicionales de prestigio, tales como tipos de consumo (bienes suntuosos y visibles, viviendas), inversión local y comunitaria (especialmente en la Virgen de Urkupiña) y otras credenciales asociadas a otros ejes ya analizados, como las educativas. Estas credenciales de éxito, junto con una residencia familiar y los deseos de integración, constituyen los tres ejes principales que articulan las diferencias dentro del campo boliviano, teniendo como marco de referencia a la sociedad fueguina.

Celia, Cecilio y Celsa, en este fragmento, sintetizan los diferentes ejes enfatizando la relación con la permanencia en tanto categoría valorada en el contexto fueguino:

A: ¿Y en general sigue llegando mucha gente boliviana acá?

CE: Sí, por ahora sí

CEL: Sí

CE: Ahora que empezó el trabajo a estar otra vez

C: Pero mucho viene pasaje, como golondrinas

CE: Golondrina

CEL: Pero algunos sí se quedan, los que tienen trabajo se van quedando, los que tienen familia, hijos, acá nos quedamos

A: Claro

CEL: Eso es lo que también por una parte... en eso tal vez se fija la gente porque vos tenés tu casa y tenés impuestos

A: *¿Impuestos?*

CEL: *Estás aportando los impuestos pero si fueses llegando, alquilas un rancho o vas a una pensión, no estás aportando nada. Te llevas la quita allá y listo y ese es el problema también que tienen, también discriminan de esa manera, pero no es así, no todos somos así. Por eso tenemos casas y vivimos acá. (Cecilio, Celsa y Celia).*

Dejo para el final las referencias vinculadas con la noción de movimiento y las migraciones, y la relación con la sedentariedad comprendida como asociación deseable con el territorio fueguino. Si bien se trata de una problemática contenida en todas las dimensiones estudiadas, me parece importante destacarla como dimensión en sí misma. De esta manera, el último eje analizado es aquel que tiene que ver con el movimiento y el territorio.

8.3 Relación con el movimiento y el territorio

A lo largo de los capítulos 3 y 4 he desarrollado la particular relación del conjunto de los/as bolivianos/as en Ushuaia con la movilidad como estructuradora de las trayectorias migratorias pasadas y presentes. Los/as entrevistados/as se han movido (y se mueven) en magnitudes mayores a lo que se espera que suceda en sociedades, ciudades y personas definidas por la sedentariedad. Su experiencia vital está signada por una movilidad (real o posible) que necesariamente afecta las estrategias, las interacciones sociales, los proyectos futuros y el tipo de relación con el territorio, la localidad y las personas encontradas en el camino. La experiencia de *movilidad territorial cotidiana* condiciona la permanencia actual en Ushuaia que, vale recordar, es definida por la mayoría de sus habitantes como residencia temporal. A partir de los testimonios construidos en la investigación, es posible advertir que existe una relación con la movilidad como posibilidad “siempre presente”, lo que otorga flexibilidad a las permanencias. La disponibilidad para el movimiento, aun entre quienes desean no moverse más, forma siempre parte del horizonte de posibilidades, impactando en las trayectorias. Por ejemplo, las experiencias móviles inciden en la necesidad de la conformación e institucionalización de un espacio boliviano en la ciudad que perdura y atraviesa la movilidad. Aún más, la movilidad es un recurso siempre a mano ante cambios en la coyuntura económica o social del lugar en el que se permanece.

Ahora bien, la movilidad y sus efectos no se vivencian de la misma manera y tienen una incidencia diferencial entre quienes poseen desiguales proyectos de permanencia. Para todos/as los/as que residen y desean mostrarse como residentes, es decir, para quienes

generan y reproducen el espacio boliviano, se trata de invisibilizar la carga móvil de las trayectorias –tal como he sostenido a lo largo de este capítulo y del anterior– en tanto signos del deseo de integración a la ciudad. Sin embargo, la valoración de la permanencia compartida por todos/as no significa su traducción automática en proyectos efectivamente permanentes. El reconocimiento de aquello que “debe ser” no significa la existencia real de proyectos distantes a este parámetro.

En este sentido, la relación con la movilidad y los proyectos posibles son múltiples y heterogéneos, incluso en un contexto donde se valora y se demanda la permanencia. Así, el vínculo con la movilidad y su incidencia en la relación con el territorio permiten definir *tres tipos ideales* de proyectos migratorios en la ciudad, que clasifican de diferente manera a los/as bolivianos/as en Ushuaia. Entre quienes “residen” (no me refiero aquí a los migrantes temporarios o a los que he llamado “temporarios permanentes”) están aquellos/as que se definen como “circulantes”, para quienes Ushuaia es una etapa temporal; están los que, por el contrario, conciben Ushuaia como el fin del movimiento; y entre ellos están quienes se encuentran en Ushuaia para “volver” a algún lugar definido como el “final” (y no necesariamente el origen) del movimiento.

Se verá que a pesar de la lógica de sentido común, la tipología no se relaciona necesariamente con la edad del migrante ni con su etapa en el ciclo de vida, sino de modo positivo con el establecimiento de “lugares” propios y afectivos a los cuales “volver”, y de modo negativo con carencias que obligan a estrategias de circulación. Se trata más bien de diferentes relaciones establecidas con el territorio y diferentes posibilidades de construir identidades grupales. Aun así los proyectos de permanencia no pueden traducirse automáticamente como una expectativa del tiempo objetivo que se vivirá en la ciudad. Muchos/as de los que se definen como circulantes –y organizan su vida de esta manera– viven en la ciudad más años que quienes pueden definirse como residentes definitivos. En la expresión casi poética de Berta, a veces sucede lo que a ella le pasó con el paso de tiempo: “*Me fui olvidándome de irme*”.

A continuación analizaré cada uno de los tipos construidos:

1) *Nómades / circulantes*: Se trata de quienes organizan su presente y sus estrategias como migrantes, ubicando a la ciudad de Ushuaia como una etapa explícitamente temporal.

Son mujeres y varones para quienes la movilidad, más que la sedentariedad, organiza su cotidianidad y proyecta acciones futuras. Sus vidas se instalan en lo “*provisorio*”, teniendo siempre en vista la posibilidad de moverse, en lo que Alain Tarrius denomina “*territorios circulatorios*”, aquellos espacios definidos por las propias redes tejidas por los/as sujetos migrantes (Tarrius 2000). El estatus dentro de estos espacios se define por el “saber circular” puesto en juego ante cada una de las migraciones. Es decir, se cuentan con ejes propios que a veces contradicen (como en este caso) los generados por y en el espacio boliviano de la ciudad.

Si Ushuaia deja de cumplir con sus promesas como ciudad productiva que permite la sobrevivencia familiar, habrá que moverse, pero ya no en términos de una “vuelta a casa” – como en las migraciones tradicionales–, sino hacia otros sitios productivos que conforman estos espacios circulatorios de los/as inmigrantes bolivianos/as en la Argentina.

A: *¿Y te imaginás acá en Ushuaia?*

G: *Sí.*

A: *¿Hasta toda la vida?*

G: *No, toda la vida no. Capaz algún día que no va a haber trabajo, nos vamos... qué vamos a hacer en este lugar... tenemos que irnos sí o sí...allá.*

A: *Si no hubiera trabaja te volverías allá.*

G: *Sí.*

A: *Eso lo tienen claro... No se irían a otro de lugar de Argentina, se volverían allá a Bolivia.*

G: *No, A Caleta Olivia.*

A: *¿A Caleta?*

G: *Sí. Allí está una de mis hermanas. (Gladis).*

En este tipo de proyectos, la movilidad se convierte en un elemento importante del éxito en la migración, en oposición a otros donde son la sedentariedad y la asimilación las claves del éxito del proyecto migratorio (Arab 2008). Este tipo de trayectoria migratoria conformada por múltiples movimientos pasados y proyectados impide clasificar dicotómicamente los espacios transitados. El “acá” y el “allá” se desdibujan (como en el caso del fragmento de Gladis) al diluirse la línea divisoria; podría representar, entonces, un movimiento unilateral excepcional.

La figura “circulante” se ha asociado en la literatura contemporánea sobre las migraciones con el “transmigrante”. Por ejemplo Abril Trigo, analizando un grupo de uruguayos residentes en Estados Unidos, define un tipo de migrante que se resiste a ser asimilado pero que, al mismo tiempo, persiste en su identificación con una patria imaginada. La relación con su nacionalidad de origen es ambivalente: se es (uruguayo) pero a veces, y no tanto; no llegan para quedarse pero lo hacen, y la realidad del migrante es vivida como desgarró más que como nomadismo festivo (Trigo 2003). La pluralidad se impone sobre la unidad (nacional, identitaria) y se expresa en sensaciones de extrañamiento en todas partes (*acá y allá*), como si se estuviera en tránsito, “en el medio”, pero no como “ciudadano del mundo” sino como perteneciente a varios mundos sin ser de ninguno. No se sintetizan las experiencias en una “nueva identidad”, sino que se trata de “articular culturas en una coherencia inestable” (Trigo 2003). Para Cornejo Polar, el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar en un discurso doble o múltiplemente situado (Cornejo-Polar 1996: 6).

Sin embargo, en el transmigrante perduran las figuras del “acá” y del “allá”, aun cuando se incluyan de modo ambiguo e inestable como parte de referencias identitarias. He mostrado cómo, a lo largo de la construcción de la comunidad boliviana en Ushuaia, las prácticas sociales develan este continuo juego de intercambio entre un “origen” y un “presente” que se trabajan y rearticulan como parte del mismo proceso de ser y convertirse en inmigrante. Ahora bien, la figura del “nómada” o “circulante” es más radical porque se trata de un proyecto desterritorializado o, mejor dicho, territorializado de una manera novedosa a partir del movimiento y las circulaciones. La movilidad resulta así una dimensión naturalizada, y por lo tanto, no problemática.

Al relacionar este tipo de figura con los ejes descriptos más arriba, es de fácil comprobación la distancia de los proyectos circulantes con la valoración de la permanencia en el contexto fueguino y en el propio espacio boliviano. Los “nómades” son considerados, en muchos de los fragmentos de las entrevistas seleccionadas para este capítulo, como los verdaderos sujetos que hacen posibles y legitiman los discursos discriminatorios sobre los/as bolivianos/as. Se trata de aquellos trabajadores no temporales que residen de un modo “incorrecto” y no respetable. Ahorran en vez de invertir, viven en casillas durante años, no se “esfuerzan” ni pueden demostrar el deseo de “integración” y sociabilidad con la sociedad local (“no se integran”). Viven una vida atravesada por la productividad y la posibilidad de aumentar la capacidad de ahorro en tanto recurso disponible ante la necesidad de un nuevo movimiento. De lo que se trata es de imponer flexibilidad y definiciones provisorias en

todas las dimensiones de la vida, como un recurso estratégico que permita la movilidad esperada (aunque no siempre deseada).

De esta manera, el grupo de migrantes nómades son rechazados en su forma de vida, tanto por bolivianos/as como por los/as argentinos/as, aun cuando puedan poseer enormes recursos monetarios y un lugar destacado en la producción local. Lo económico sin inversión, como puede advertirse, no deviene en una credencial de éxito en la trayectoria migrante. Está por fuera de la bolivianidad respetable. Así, no forman parte del espacio definido por la asociación de residentes y tampoco ocupan su tiempo en prácticas orientadas a mejorar la imagen de la bolivianidad en Ushuaia. Sin embargo, tampoco se encuentran excluidas/os de todas las prácticas que inscriben la memoria boliviana en el territorio fueguino, porque encuentran en la festividad de la Virgen de Urkupiña un modo de transitar y pertenecer a una definición de lo boliviano que no se pretende atada a la territorialidad. En este sentido, la pérdida de referencias territoriales se encuentra compensada por una inserción en lógicas y espacios transnacionales (Tarrius, Hily y Costa-Lascoux 2001). La existencia de festividades “allí donde hay bolivianos” muestra una presencia en los territorios circulatorios de las prácticas religiosas que permiten identidades que se superponen a las locales, y tal como se ha analizado en el capítulo anterior, se pretenden transnacionales. Todos los lugares transitados pueden ser asociados a una memoria de naturaleza colectiva que designa a “otras” entidades territoriales desde las cuales construir vínculos desde la propia movilidad.

Para concluir, los nómades, circulantes que residen en la ciudad de Ushuaia, están listos para “moverse”, como experiencia casi trágica de un pasado y destino movable, hecho cuerpo y pensamiento, que no es vivido de modo celebratorio sino como necesidad acuciante ante un futuro que se presenta siempre incierto, alejado de la previsibilidad que puede otorgar diferentes tipos de ciudadanías, pero que al mismo tiempo los aleja de la posibilidad de gozar de derechos anclados en las permanencias.

En las siguientes dos figuras ideales sobre la relación establecida con la ciudad la significación de la movilidad se transforma. Aun cuando se trata de sujetos de trayectorias móviles, los desplazamientos dentro de la Argentina como posibilidad futura propia o ajena dejan de ser vistos como recursos y se identifican con fracasos como migrantes fueguinos. Seguir moviéndose en la Argentina denota trayectorias poco exitosas e incapaces de generar

estrategias de supervivencia que reduzcan la imprevisibilidad de los destinos⁶⁷. No todos/as desean moverse: la inmovilidad en un contexto de movilidad permanente puede, como ya se ha señalado, leerse como signo de éxito. Ahora bien, Ushuaia en algunos casos es definida como una estancia temporal (aun en el largo plazo) para una vuelta definitiva al “hogar”, y en otros se experimenta como el fin del movimiento.

2) *Ushuaia como último destino*. Quienes integran este grupo organizan su vida en Ushuaia como una estadía prolongada que garantiza la “vuelta a casa” deseada. Mucho más cercanos a los proyectos migratorios tradicionales, las experiencias se definen entre un “acá” y un “allá”, definido como el lugar al cual se desea volver. De esta manera, “allá” se construye como un espacio añorado en el que se han depositado referencias afectivas y emocionales, pero también, a veces, productivas y monetarias. No se trata de “circulantes”, porque por fuera de los territorios circulatorios perdura o existe un punto de referencia territorial, aunque no sea unívoco, singular ni evidente. Es que quienes construyen este tipo de proyectos acumulan experiencias de movilidad del mismo modo que los nómades circulantes, lo cual impide definir el “allá” unilateralmente o naturalmente como el espacio “originario” del movimiento, es decir, con Bolivia. Entonces, ¿a dónde se desea volver? Las respuestas son múltiples y dan cuenta del historial de movilidad que ha conformado las trayectorias migratorias analizadas.

La respuesta esperable en migrantes tradicionales es que la “vuelta” se corresponda con el “origen” evidente que representa la Nación en la que se ha nacido o desde la cual se ha partido para iniciar la trayectoria migrante. Existen algunos casos en los que “Bolivia” se define como el “origen” o la “raíz”, como en este fragmento del testimonio de Celia:

A: Claro ¿Y usted desde qué año está?

CEL: Casi más o menos de la misma, 93, 94.

A: ¿Y piensa quedarse acá o?

CEL: En definitiva no quedarme, quedarme pero lo que pasa es que tenemos la casita y todo eso, aunque mi marido no quiere salir de acá, me dice no, me gusta acá, yo también quiero irme a mi raíz en realidad. Lo que pasa es que como dice Celsa, no quisiera, yo ya tengo bastantes años entonces más que todo yo por mi edad y todo eso

⁶⁷ Diferente es la interpretación ante los movimientos de algunos bolivianos hacia destinos más valorados que los nacionales, como es el caso de “España”. Para esos casos, Ushuaia representa la posibilidad exitosa de ahorro que permite atravesar el océano hacia la Europa deseada.

no pienso quedarme acá, entonces por ahí un tiempo más y pensando irme, también en Bolivia tengo mi casita, así que...

A: Claro, usted tiene allá más cosas, se vino más grande también.

CEL: Sí, y eso es por lo que quiero irme también para allá, pero pronto, tampoco tan pronto.

A: Claro.

CEL: Vamos a terminar aquí la construcción que estoy haciendo hacer así que por eso que todavía no. (Celia).

Sin embargo, la mayor parte de los casos define el lugar al cual “volver” de manera tal que se revela la trayectoria previa de movilidad (que impide definir a estos/as inmigrantes como el/la inmigrante clásico, cuya migración es lineal y bilateral). Alejada de la “pura” estrategia de sobrevivencia, se desea “volver” a alguna ciudad en la cual ya se ha residido y con la que se ha generado un lazo afectivo, o bien se posee algún interés material, o bien se relaciona con un futuro provisorio para los/as hijos/as.

Por ejemplo, en esta entrevista, “el norte” puede ser cualquier ciudad en la que ha vivido la entrevistada:

A: ¿Y piensan quedarse acá en Ushuaia? ¿Cuál es la idea que tienen?

CE: Yo no.

A: ¿Usted no? ¿Cuál es su idea?

CE: Bueno yo cuando los vea a mis hijos ya grandes todos, cada cual con su casa, dios quiera, irme de acá, no quiero.

A: ¿No le gusta?

CE: No, qué voy a hacer vieja acá en la nieve encerrada porque los viejitos la mayoría no salen.

A: Claro.

CE: Sino que allá en el norte vos aunque seas viejito vas por ahí a visitar a tus familiares porque acá en la nieve.

A: ¿A Bolivia?

CE: No, a Bolivia no.

A: ¿Salta?

CE: No a Salta tampoco me gustaría irme, a Córdoba.

A: ¿A Córdoba?

CE: Sí, esa es mi idea, si dios quiere me estoy por comprar ahora un terreno que mi hija la mayor se va a fin de año. (Celsa).

O en el caso de Filomena, para quien Bolivia es el lugar del cual se ha “salido” para no volver:

A: ¿Y vos pensás quedarte acá en Ushuaia?

F: No, no porque ayer mismo estaba hablando con mi marido y yo tengo una amiga que son menores que yo y le agarró artritis acá, por el frío, poco sol. No, con mi marido decimos que vamos a volver a Salta.

A: ¿Tienen ganas de volver a Salta?

F: Sí, pero a Bolivia no.

A: ¿Por qué no?

F: No, aparte no tenemos nada allá. Si tenemos que ir tenemos que hacernos, alquilar o comprar casa. Y para qué te vas a sacrificar si vos podés tener acá o en Salta, sí.

A: ¿En Salta les quedó la casa que tenían?

F: Lo vendió. Pero ya se verá después. Si se puede, sí y si no, me quedaré acá. Pero después, ganas de irme, sí. (Filomena).

El siguiente testimonio es un ejemplo de las múltiples referencias a los/as hijos/as registradas en las entrevistas como elemento central para construir y definir el “allá” a donde se desea llegar.

A: ¿Y piensan quedarse acá?

C: Y yo siempre digo hasta que mi hijo decida estudiar algo, o si quiere seguir acá en la isla o irse a otro lado, y acompañarlo, acompañarlo.

A: ¿Por toda la familia?

C: Sí, sí, sí.

A: ¿Allá a Córdoba, a Rosario?

C: Donde él decida querer más.

A: ¿En serio?

C: Siempre así, él está estudiando, queremos tener una base, progresar y tener, poder solventar el estudio hasta que él termine. (Señor Copa).

A diferencia de los nómades / circulantes, este tipo de proyectos encuentra en Ushuaia la posibilidad de concretar expectativas futuras. En el fragmento de Celia, por ejemplo, se lee la compatibilidad y la necesidad de que su proyecto migratorio sea acompañado por inversiones realizadas en tanto residentes en la ciudad. Se trata de marcas que visibilizan la

permanencia pero que también dan cuenta de que Ushuaia, en tanto tierra de oportunidades, ofrece una estructura de oportunidades en la que fue posible una inflexión en las trayectorias permitiendo un *asenso social* en todos los ejes. Es el “éxito” en Ushuaia (la “base” y “progreso” que menciona el señor Copa) lo que permite “volver”.

La relación establecida con el territorio fueguino hace pensar en el fin del movimiento, aunque éste sea gozado en otras ciudades. Las trayectorias “exitosas” en la ciudad son las que posibilitan este tipo de proyectos y, asimismo, las que permiten definirse como “residentes”. La previsibilidad que otorga el éxito garantiza la posibilidad del futuro deseado.

Por ello, pueden transitar los espacios definidos como propios en el espacio boliviano, incluso aquellos en donde se demanda la residencia como sinónimo de permanencia. Las prácticas cotidianas de este grupo y quienes se definen como “permanentes” no se diferencian, estando todos igualmente sometidos a la necesidad de inversión, vivienda y un tránsito más respetable en la ciudad.

3) *Ushuaia como fin del movimiento*. No existen casi diferencias objetivas entre este grupo y el anterior, salvo la definición de Ushuaia como destino “elegido”. Se trata de migrantes “exitosos/as”, que suelen tener una vivienda y viven con sus familias nucleares (pareja e hijos/as) en la ciudad. Muchas veces, en sus relatos dan cuenta de una primera voluntad de “irse”, pero con el transcurrir del tiempo “*se fueron quedando*” (Germán), por lo que puede intuirse que la división entre este tipo y el anterior es lábil y modificable con el propio transcurrir de la vida migrante. En este sentido, la elección por la permanencia definitiva no se decide en el inicio de la vida como migrante fueguino sino que es una resolución procesual. Sin embargo, se requiere en este tipo y el anterior una primera decisión de “quedarse” en la ciudad, y así dejar de ser circulante. Este “primer quedarse” expresa éxitos económicos, habilitando nuevas estrategias que lo sostengan y reproduzcan en el tiempo.

Ahora bien, ¿qué influye en la definición de la conclusión del movimiento? En general, existen dos grandes argumentos que explican la elección de Ushuaia como lugar en donde permanecer sedentariamente: los/as hijos/as o la “familia”, y el éxito económico. Estas dos dimensiones que se bifurcan en el tipo anterior (Ushuaia como plataforma de progreso necesaria para moverse a lugares elegidos por los hijos/as o familiares) se unen aquí indefectiblemente con la ciudad.

A: ¿Usted entonces hace más años que está?

C: Sí, estoy hace 22 años en la Argentina, 18 en Ushuaia.

A: Claro.

C: Yo pienso quedarme acá en Ushuaia.

A: ¿Usted sí?

C: Es una ciudad tranquila con la zona fotográfica.

A: ¿Usted tiene hijos acá?

C: Sí, yo tengo tres hijos fueguinos y mi señora que es de Bolivia, de Potosí.

A: Aha.

C: Acá formamos, en Ushuaia, la familia, así que yo me pienso quedar, pienso quedarme hasta... la idea es quedarse.

A: ¿La idea es quedarse?

C: Sí, con los chicos. (Cecilio).

G: Nos fuimos quedando por una suma de factores, un poco los hijos, un poco las situaciones económicas que hemos vivido... Todas esas cuestiones creo que influyen para que uno se vaya a quedar...esa cuestión.

A: Claro... ¿y piensan a futuro se imaginan acá durante muchos años más?

G: Yo pienso que sí.

A: ¿Sí?

G: O sea yo... pienso que tenemos que proyectar de quedarnos aquí... De dejar de moverme. Bueno...en realidad hace muchos años que no nos movemos más... creo que viví más tiempo en Ushuaia que en cualquier otra parte... (Germán).

W: Así me quedé en la ciudad.

A: ¿Pero se quedó porque estaba cansado ya de caminar o porque le gustó Ushuaia?

W: Este, cansado de caminar no sería porque yo soy muy caminante. Porque mis hijos ya nacieron acá.

A: Ah ¿Vino su señora?

W: Correcto.

A: ¿Después de un año usted la llamó?

W: Claro, después de un año, después que ya tenía la casita ahí, el techo, que yo mismo lo hacía los muebles, la cama, la mesa, todo, yo todos los meses giraba a mi señora plata, vio. A: ¿Y compró pensando en quedarse acá?

E: Sí.

A: ¿Por qué?

E: Porque me empezó a gustar y por otra parte por la cantidad de trabajo que había. Y a mí me gustaba siempre tener lo mío y surgir poco a poco ¿No? Siempre era mi sueño de tener algo propio mío y de siempre surgir y como había tanto trabajo me empezó a gustar y otra cosa, el clima a mi no me hacía nada, me encontraba más conforme con el clima porque Ushuaia nada que ver con el clima de donde yo nací, de la ciudad de Potosí, la ciudad de Potosí hace tres veces más frío que acá. E: Y de ahí ya por mis hijos me quedé, porque sino a mí me gusta caminar.

A: ¿Seguiría?

E: Me gusta, me gusta las empresas grandes, ahí trabajar.

A: Claro.

E: Sí, entonces le dije y bueno, acá estoy y como siempre hay trabajo acá y me seguí quedando, como yo le digo a mi me encanta trabajar en la construcción . (Walter).

Tanto Walter como Germán dan cuenta de los momentos en que deciden “quedarse”. El primer momento los instituye como “residentes” (y ya no residentes temporales ni “nómades”) a la espera de un próximo movimiento, y una segunda elección define a Ushuaia como destino, por los/as hijos/as y como estrategia económica.

A diferencia de los circulantes, los “inmigrantes” han podido definir un espacio de referencia primordial, sea Bolivia, Ushuaia u otras ciudades argentinas. Debe destacarse que además de la necesidad de garantizar cierta previsibilidad económica y productiva (cuyo principal sostén es la propia estadía en Ushuaia), esta pertenencia no se vincula necesariamente al nacimiento, sino más bien al establecimiento de lazos afectivos, especialmente a la relación con los/as hijos/as o familiares como el principal elemento que brinda sentido de pertenencia. *De esta manera, es posible sentirse “en casa” en diferentes lugares, noción central entre quienes “se han movido desde siempre”.* El “hogar” es definido por el lugar donde están o desean estar los/as hijos/as u otros familiares, que así dan peso a trayectorias leves, móviles y movibles. Cuando no hay nadie, no hay dónde “volver”. El “lugar propio”, afectivo, es el lugar donde está la “familia”, como se destaca en los testimonios seleccionados. Sólo agregaré como ejemplo este fragmento de la entrevista con Teresa, en el cual, además de la dimensión económica que resulta clave en todos los casos, la entrevistada relaciona su patria “natal” con su madre. Sin ella ya no existe lo “natal” ni lo “originario”:

A: ¿Ahora te irías a Bolivia?

T: No, a vivir no.

A: A vivir no.

T: No, a vivir no porque una cosa.... ¿cómo te puedo decir a vos? No tengo ganas de ir a vivir, una...pese que tengo mi suegra, está la casa de mi abuela pero que se cayó todo, así que estoy mandando plata para pagar los impuestos...todo. Pero tengo que tener un lugar donde vivir allá, yo allá no tengo ni un vaso. ¿A qué voy a ir? No... La última vez cuando fui (¿?) Lo alquiló y sacó mis cosas, estaba todo por todos lados....¡me dio una bronca!! Pasaba una viejita por ahí y la llamé, regalé todo...las frazadas, las colchas. Y no tengo nada, porque mi tío... ¿qué lo regalaste? Sí no tengo, porque ¿dónde voy a poner sino? Entonces todo lo regalé...

T: Entonces...irme allá, tengo que empezar de cero...

T: Sí, él sí. Quiere estar en su país...quiere estar en su país (se ríe)...yo le digo "si estuviera mi mamá viva, yo también me iría". Bueno, no tengo a nadie. Tengo a mis tíos...pero ya no es lo mismo. (Teresa).

De este modo, las categorías de “hogar” y “migración” son vividas como una pluralidad de experiencias e historias de vida, que impiden la naturalización implícita en muchos análisis migratorios sobre el “hogar” como indefectiblemente asociado al origen y la romantización del movimiento como viaje, transcendencia y transformación.

Para volver al objetivo central de este capítulo, debe recordarse que los tipos de relación establecida con la ciudad permiten clasificar de manera asimétrica a los/as migrantes en Ushuaia. Por una parte, dan cuenta de la distribución desigual de los bienes económicos en la comunidad boliviana, que inciden en el tipo de proyecto que es posible articular a futuro y en relación con la presente cotidianidad. Pero además, aun cuando se trate de sujetos/as insertos en el mercado laboral y con ingresos considerables, los nómades son excluidos del resto de los beneficios simbólicos que dentro de la propia comunidad son otorgados a quienes se perfilan como “permanentes”. Algunos organizan el futuro desde estrategias más legítimas y acordes a lo esperable dentro de la comunidad, y otros se convierten en los “incorrectos” y “malos migrantes”, como modo de garantizar la flexibilidad necesaria para el movimiento. No se trata entonces del nivel socioeconómico, sino de la posibilidad de generar previsibilidad en las trayectorias, lo cual debe relacionarse también con el acceso a derechos reservados a la ciudadanía “fueguina” basada en la permanencia y sedentariedad (al menos en el mediano plazo).

Conclusiones

En este capítulo final de la tesis, he pretendido introducir la cuestión del poder, ya no entre “nacionales” y “bolivianos/as” sino dentro del propio espacio boliviano. Se han definido diferentes ejes a partir de los cuales los y las bolivianos/as son clasificados/as socialmente a partir de su ubicación en un patrón de distribución del poder construido localmente, y por lo tanto, siempre en cuestión y en situación de conflicto por las disputas que se generan a su alrededor (Quijano 2000). La posición en la distribución interna del poder dentro del espacio boliviano clasifica a sus integrantes de una manera provisoria e histórica.

La ubicación final de este análisis fue una decisión que tuvo en cuenta la dimensión sintética del mismo. Es decir, los ejes de estratificación propuestos tienen una relación necesaria con las categorías que han ido emergiendo en los análisis anteriores. De esta manera, se lo puede definir como un capítulo “síntesis” en el que el análisis “interno” de la comunidad boliviana responde a cuestiones propias de ella y su historia, pero especialmente a las modalidades migratorias desplegadas por los/as entrevistados/as, las representaciones locales sobre los/as bolivianos/as, las configuraciones fueguinas sobre la permanencia y la temporalidad, y las formas en que se ha construido el espacio boliviano en la ciudad. Cada uno de los ejes necesita de estas referencias para ser comprendido. Además, se ven atravesados por las desigualdades étnicas, raciales, de género y de clase. El análisis de una dimensión “propia” de la bolivianidad no puede resolverse sin imbricarse en situaciones localizadas. Así, la división entre diferencias de “origen” y de “presente” tiene sentido, porque son modos de ver y de representar propios de los bolivianos, pero ambos modos expresan las lógicas combinadas del presente y del pasado. Lo “originario” depende de su significación en el contexto presente compuesto por categorías de percepción y apreciación históricas y fueguinas.

Es en este doble juego constante donde se instala la dimensión paradójica de todo el proceso de construcción de la comunidad boliviana en Ushuaia y su esmero por presentarse de un modo respetable que legitime su permanencia. Todas aquellas marcas y huellas de las prácticas migrantes interpretadas como símbolo de éxito e integración entre los bolivianos, tienen como efecto no deseado el reforzamiento de la sospecha de la “invasión” boliviana y su relación de “abuso” con la ciudad. Más allá de la enorme heterogeneidad del campo boliviano, de sus conflictos, pugnas y tensiones internas y de la constante generación de prácticas legitimadoras amoldadas al contexto, la racialización de los cuerpos y su definición como otredad se impone constantemente, identificando un grupo homogéneo de personas

“bolivianas” que no merecen a la ciudad y sus oportunidades. Serán así, y por ahora, siempre extranjeros/as, siempre otros/as, siempre no ciudadanos/as.

Conclusiones

Los análisis sociológicos, basados en casos empíricos localizados, tienen el potencial para convertirse en análisis particulares de problemas de una envergadura teórica y filosófica de mayor amplitud a partir del trabajo de objetivación y abstracción del o la investigador/a. A lo largo de estas páginas he intentando recordar en todo momento que la construcción de datos y categorías empíricas particulares debía servir para reflexionar sobre categorías y problemas sociológicos, anclados en la realidad pero, asimismo, constructores y desafiantes del mundo social.

En este sentido, creo firmemente que la importancia central del análisis de los procesos sociales vinculados a las migraciones localizadas radica en la posibilidad de reflexionar, a partir de su análisis profundo y específico, en las diferentes construcciones nacionales tanto si son entendidas como categorías políticas, históricas y sociales como si se comprenden como marcos de percepción o de memorias sociales desde los cuales poder pensar las problemáticas sociológicas.

Los desplazamientos considerados como “migraciones” se definen como tales en tanto y en cuanto atraviesan fronteras nacionales que se suponen y experimentan como reales. En este sentido, un potencial del análisis migratorio radica en los desafíos que a partir del mismo pueden establecerse en relación con el pensamiento clásico nacional basado en la perdurabilidad e inconmensurabilidad de la sedentariedad como forma de vida y las fronteras como líneas definitorias de identidades y memorias homogéneas. Siguiendo a la socióloga Dominique Schnapper, el cuestionamiento al Estado Nación no radica ni se sustenta en la importancia numérica de los inmigrantes sino que *“los inmigrantes no hacen más que revelar, y quizás acentuar, la evolución interna de la nación: es la relación entre el proyecto político y los inmigrantes lo que conlleva a una reflexión nueva sobre el Estado-Nación, y no el número absoluto o relativo de los inmigrantes”* (Schnapper 2005: 139). Por ello, Sayad pensó en las migraciones como un “hecho social total” en la intersección de un gran número de disciplinas (Sayad 1999:17). Hablar de la migración es hablar de la sociedad entera, en su dimensión diacrónica, es decir, histórica y también en su dimensión sincrónica, es decir desde el punto de vista de las estructuras presentes de la sociedad y de su funcionamiento. Para el autor, analizar las migraciones permite interrogar al Estado, sus fundamentos, sus mecanismos internos de estructuración y de funcionamiento lo cual implica, en última instancia, desnaturalizar lo que se tiene por natural y recordar las condiciones sociales e

históricas de su génesis. El sociólogo francés enfatiza que los discursos sobre la inmigración se realizan no tanto sobre “los otros”, la alteridad, sino sobre el sí mismo, sobre la identidad de sí mismo (Sayad 1999: 26), por ello no se puede hablar inocentemente sobre la inmigración y los/as inmigrantes (Sayad 1999: 27). Todo discurso sobre los inmigrantes es un relato sobre la nación.

En este sentido, este trabajo con un tema tan específico y localizado no deja de ser una novedosa vía de entrada para el análisis de las configuraciones nacionales y las diferentes ingenierías en pos de incluir / excluir la diversidad de sujetos/as en el territorio, la construcción del continuum territorial y sus límites y las formaciones de identidades “nacionales” en cuyo nombre se clasifican propios y ajenos. Y todo ello a través de la imagen en el espejo que nos devuelve el análisis de las posibilidades de ser inmigrantes en una porción del territorio argentino.

A lo largo de esta tesis, me propuse como tema de análisis la construcción de un espacio compartido y definido como “boliviano” en la ciudad de Ushuaia. Un objeto acotado y específico en sus contornos, “diferente” a los casos que se han analizado sobre las migraciones bolivianas en Argentina, justamente por su especificidad empírica y su escenario diferencial. De este modo, supuse la importancia de la inserción local y particular del tema de análisis construido que teñiría con colores propios las experiencias migrante a ser estudiadas. Para que el caso analizado “hablara” de las naciones y las construcciones históricas particulares de una región (como lo es Patagonia y Tierra del Fuego) me vi necesitada de indagar, a partir de fuentes secundarias, en la particular herencia del pasado que configura las posibilidades presentes.

Fueron tres los procesos históricos en cuya intersección se delinea el caso de investigación: la historia de la Patagonia y Tierra del Fuego, aquella relativa a la migración boliviana en la Argentina y en Ushuaia y, por último, la construcción de la nación argentina y sus sentidos inclusivos y exclusivos todos incluidos en el apartado “puntos de partida”. Historizar las categorías y marcos de sentido que serán utilizados a lo largo del estudio es el principal cometido del apartado. Las figuras históricas y el modo en que son introducidas en los relatos sobre el pasado y el presente, así como las configuraciones territoriales y la relación del espacio fueguino definido como “lejano” serán nodales en el momento de interpretar y comprender las configuraciones sobre lo “nacional” y lo “extranjero”, lo “propio” y lo “ajeno” en tanto elementos centrales de las gramáticas sobre las cuales se construirán las definiciones sobre las/os bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia.

Resumiendo, el trasfondo de la historia particular de la ciudad de Ushuaia toma elementos de la historia de la Patagonia y de aquella referida a la constitución del Estado argentino. Sin embargo, conserva especificidades que marcarán la actualidad y las posibilidades de interacción y representación de y sobre los/as bolivianos/as en la ciudad. Así, es posible comprender la importancia de la definición de la región como zona despoblada por parte del Estado Nacional traducida en una fragilidad geopolítica que debía ser resuelta por parte de la administración central. Su “lejanía” también se utiliza como argumentación para la tardía presencia estatal en la región, saldada en gran parte por la presencia de misiones anglicanas y salesianas. Ushuaia es representada como “incompleta”, “alejada”, “salvaje” y “necesitada” de acciones externas. Las políticas dirigidas desde el Estado Nacional contienen estos supuestos que explican su retrasada provincialización. Por otra parte, las definiciones sobre el territorio se trasladan a las poblaciones que transitan la región, sospechadas de escasa civilidad hasta la llegada del Ejército Argentino. A ello se le suma el tránsito constante de extranjeros –especialmente de ingleses– que aumenta la sensación de una tierra “extraña” y “lejana” en los límites del Estado Nación. De esta manera, Tierra del Fuego expresa una discontinuidad territorial que recién será superada por el tránsito de migrantes: será el movimiento de personas el que definitivamente integre la isla al territorio nacional. El principal, en términos cuantitativos, es el resultante de la aplicación de la Ley de promoción industrial que produce un “boom” poblacional. La población via la inmigración le suma una renovada etiqueta a la ciudad y su población, la de estar signada por los tránsitos más que por las permanencias, lo que vuelve problemática la construcción de una identidad común.

Por otra parte, el repaso de las características centrales sobre el pasado y presente del flujo migratorio proveniente de Bolivia hacia la Argentina, me permite dar cuenta del peso histórico, permanente y estructural de esta corriente migratoria. Sin embargo, el caso de la comunidad boliviana en Ushuaia da cuenta de un fenómeno relativamente novedoso: la instalación de personas oriundas de Bolivia en la Patagonia austral Argentina desde la década del ochenta. La presencia de bolivianos en la Patagonia es visibilizada por parte del propio Estado boliviano en los últimos años. Así, por ejemplo hasta el año 2008 el consulado más cercano para quienes se instalaban en la región era el de Buenos Aires hasta la instalación de una oficina consular en la ciudad de Viedma cuyo proyecto fue pensado para satisfacer la

demanda de los “*100 mil compatriotas radicados en la Patagonia*”, según declaraciones del cónsul general de Bolivia en Argentina en el año 2007⁶⁸.

Finalizando, una de las conclusiones centrales que se deprenen de este apartado emerge como una de las principales hipótesis de la tesis, me refiero a la utilización de los marcos y experiencias nacionales en tanto contexto de formación y sentido de las “diferencias” y el modo de representar y gestionar estas diferencias, es decir, los modos históricos de relación dentro del marco de una Nación (Segato 2002). Trabajé aquí las particularidades de la construcción de la mismidad y lo otro en relación con la construcción de la Nación Argentina, especialmente en lo referido a lo extranjero (como el elemento “externo” que se vuelve “interno”) y lo indígena (como el elemento “interno” que se construye como “externo”). Del mismo modo, en el capítulo seis se localizaron y contextualizaron los procesos de construcción de diferencias en relación con la historia fueguina enfatizando los elementos del discurso nacional que se reproducen en Ushuaia (el valor de la homogeneidad, las fronteras entre otros asimilables y quienes no pueden serlo –diferencias entre inmigrantes-, la racialización de los cuerpos indígenas) y las especificaciones locales (inclusión de lo indígena en tanto dimensión natural del territorio pero ajena a la sociabilidad fueguina contemporánea, construcción de lo “propio” como aporte externo de la inmigración –asimilable-, valoración de la permanencia y sospechas sobre la transitoriedad y la doble diferenciación y alterización construida sobre los “otros” que permanecen de modo ilegítimo.

Insistiré a lo largo del análisis que la experiencia de ser inmigrante boliviano en la Argentina y en Ushuaia se imbrica necesariamente con estos procesos al estar sujetos/as a definiciones exógenas que los definen como extranjeros y como sujetos/as racializados/as y alterizados en tanto cuerpos indígenas.

En fin, los puntos de partida lo son en tanto marcos de sentido desde los cuales interpretar y construir los análisis producidos en el trabajo de campo. Desconocerlos, implicaría considerar que el análisis sobre las migraciones y los/as migrantes puede prescindir de las particulares construcciones locales desde las cuales son interpelados/as propios/as y ajenos/as en el devenir de la vida cotidiana y reproducidos, resistidos o transformados en las interacciones sociales a partir de las cuales se construyen las experiencias sociales. Pero también, son los puntos de partida desde los cuales comenzar a reflexionar sobre los límites

⁶⁸ Nota de Página 12, 26 de octubre de 2007.

de la ciudadanía formal igualitaria en la que se basa la república de la Nación Argentina y las nociones de “integración”.

Comprender, conocer y desnaturalizar

Con la “primer parte” de la tesis se inicia el trabajo de investigación propiamente dicho. Asimismo, la construcción de categorías con el fin de comprender e interpretar las experiencias migrantes desde las cuales se construye una “comunidad” ha sido siempre acompañada de la vocación sociológica por “incomodar” y desafiar el sentido común desde el cual son pensadas las temáticas centrales relacionadas con las migraciones.

Las migraciones. Formas y sentidos.

En este apartado, me dediqué exclusivamente a trabajar sobre las categorías relacionadas con las teorías migratorias, es decir con los modos de comprender y conocer el “movimiento” a través de un espacio delimitados por fronteras. Ahora bien, el principal objetivo de mi trabajo no se centra en las movilidades, sino en la construcción de sociabilidades inmigrantes en una sociedad de destino como es Ushuaia. Sin embargo, las formas y sentidos de las trayectorias son incorporadas en tanto memorias y experiencias históricas que pre condicionan las prácticas localizadas en la ciudad para quienes permanecen en ella.

En este sentido, fue de suma utilidad la incorporación de las investigaciones europeas sobre las nuevas formas de movilidad y las categorías que proponen para su análisis. La larga historia de la migración boliviana hacia la argentina, su rutinización y naturalización como posibilidad siempre presente en las estrategias familiares de reproducción le otorgan a la migración ciertas características que la alejan de la versión clásica de un movimiento excepcional y bisagra como configurados de un “antes” y un “después” en las trayectorias de los/as migrantes. Por el contrario, he sostenido que la disposición a “migrar” o “moverse” se encuentra adherida de tal manera a los elementos supuestos de la experiencia cotidiana que puede definirse como un “habitus migratorio” relacionado con la institucionalización de redes y cadenas, la difusión de la información en forma de “chisme” cotidiano y la presencia “constante” e “histórica” de migrantes que retornan temporal o permanentemente. La inmigración hacia la Argentina, formada por uno o más movimientos, en tanto dimensión de

la esfera cotidiana, naturalizada y rutinizada como parte estructural del horizonte de posibilidades es un rasgo central para comprender las trayectorias de los/as entrevistados/as y la previsibilidad proyectada en este tipo de movimientos.

Por otra parte, las trayectorias analizadas denotan una movilidad que supera cualquier definición clásica sobre las migraciones y los/as migrantes. Los y las bolivianos/as entrevistados utilizan la posibilidad del movimiento como un recurso eficiente para mantener o mejorar las posiciones familiares o personales –cuyo uso acumulado los/as vuelve personas que “saben” moverse–.

He tenido que esbozar una nueva definición sobre la migración que ya no depende únicamente de la presencia de “un” movimiento a través de “una” frontera sino que se vuelve el producto de un proceso más largo y sostenido en el tiempo. La temporalidad, además de la movilidad, se incorpora de esta manera a la definición. La migración ya no sólo define un movimiento sino que expresa un proceso en y por el cual el o la migrante va constituyéndose como tal a partir del transcurrir de una trayectoria y no como resultado de las motivaciones que lo/la conducen a desplazarse. La migración “va siendo”, gestándose a partir de uno o más movimientos que forman parte de la trayectoria migratoria, no es únicamente el resultado del deseo de ser inmigrante. Muchos/as de los/as que desplazan por otros motivos terminan siendo migrantes y otros/as que se movieron para ser migrantes no pueden ni quieren hacerlo. Ahora bien, se trata siempre de una clasificación que se puede realizar únicamente ex - post puesto que convertirse en inmigrante, mas allá de las definiciones previas, implica la residencia objetiva en una localidad “otra”. De lo contrario, los movimientos migratorios se fundirían y confundirían con el extenso conjunto de movimientos y sujetos móviles que expresan el signo de época del capital transnacional. Asimismo, la definición de la migración como proceso se desvincula de un movimiento en particular, de la idea de excepcionalidad y de la necesaria ruptura de la trayectoria vital. Tampoco se define por el destino o la distancia recorrida.

Es posible desde este punto de vista entrever la heterogeneidad de las trayectorias migratorias, en sus formas y en sus sentidos a lo largo de estos procesos de larga duración. Elegí centrar estas diferencias en los modos en que son narradas las trayectorias. De esta manera, no sólo encontré una dimensión desde la cual conocer y comprender las trayectorias migratorias sino que además puse el énfasis en los sentidos contruidos por los/as propios/as actores/actrices sobre sus migraciones. El modo en que los y las entrevistados/as narran su propia experiencia migratoria permite, además, dilucidar algunos de los mecanismos que dan sentido a la estructura de legitimación de los movimientos. Entre ellas, resultan centrales las

desigualdades de género (las diferencias, atravesadas por el poder, construidas entre los mundos femeninos y masculinos) como estructuras desde las cuales poder pensar a las migraciones y pensarse como migrantes.

Definí dos formas ideales de construir los proyectos migratorios de acuerdo al sentido final otorgado al mismo: de modo colectivo (generalmente familiar) o individual. En el primer caso, quedó demostrado que tanto varones como mujeres se encuentran condicionados/as por las posiciones y deberes familiares como forma de narrar y volver legítimos y coherentes sus movimientos. Se migra “por la familia” reproduciendo deberes y saberes sancionados socialmente y adheridos a la posición familiar (ser padre, ser madre, ser hermanos/as – especialmente los/as mayores-). Por el contrario, entre quienes definen su proyecto de modo individual (el fin de la migración es definido como un bien personal) existen diferencias marcadas entre varones y mujeres. La migración individual masculina es posible de ser narrada en términos de una “aventura” individual, excepcional, única y no condicionada histórica y socialmente. En cambio, las mujeres se encuentran excluidas de esta posibilidad siendo únicamente la migración como respuesta a situaciones opresivas la modalidad legítima de narrar las migraciones individuales.

Ahora bien, esta clasificación producida según el sentido construido por los propios/as actores/actrices no debe confundirse con las formas objetivas de migrar. No se trata de diferenciar quienes migran “solos/as”, o de modo “autónomo” como suele definirse en los análisis migratorios, o acompañados/as, de modo “asociativo”, ni separar las migraciones “laborales” de las “familiares o poblacionales”. Aun más, a partir de la clasificación propuesta sostuve que estas dicotomías suelen confundir las formas con los sentidos de las migraciones. En este sentido, todos/as nuestros/as entrevistados/as migran bajo una estructura relacional a partir de la utilización de redes y cadenas migratorias más allá del modo en que definen su proyecto migratorio. De esta manera, las formas de migrar suelen ser similares en sus elementos generales condicionadas por la forma rutinizada y cotidiana que expresa un “saber migrar” acumulado en el tiempo. En términos generales, además, considero que toda migración expresa una estructura relacional siendo excepcional la migración “solitaria” aun entre quienes definen su migración de modo individual.

Me interesa en particular resaltar en estas conclusiones la importancia de diferenciar formas y sentidos en el caso particular de las migraciones femeninas. En este sentido, ha sido un lugar común de la disciplina considerar a la migración femenina en el polo de las migraciones “familiares” y “asociativas” reservando las migraciones “laborales” y “autónomas” a los varones. He demostrado como esta división responde más a presupuestos

vinculados a ideologías de género de analistas y protagonistas que a consideraciones analíticas de relevancia. En los casos presentados (tanto en varones como en mujeres), las antinomias clásicas no tienen sentido siendo trayectorias migratorias donde lo laboral se entremezcla con lo familiar y donde, en las formas, no hay lugar para sujetos “autónomos” con una pretendida razón instrumental e individual generadora de historias y prácticas personales. Incluir la perspectiva de género, permite así desnaturalizar nociones comunes del pensamiento cotidiano y del científico. Los condicionamientos de género existen, situando sujetos/as en posiciones asimétricas incidiendo justamente en aquello que suele aparecer como evidencia: las formas de narrar las migraciones, las posibilidades de legitimación, el uso de esferas privadas o públicas como dadoras de sentido de las experiencias, las dimensiones que se naturalizan invisibilizadas (como el total de las tareas que reproducen el ámbito doméstico). Las modalidades en que las mujeres explican y dan razones sobre el proyecto primario son más limitadas que las disponibles para los varones: o bien se trata de una manera de liberarse de situaciones de opresión definidas (y experimentadas) como intolerables en el seno familiar o conyugal, o son la expresión de una elaboración familiar. Es en este sentido que las relaciones de género estructuran las migraciones: *El hecho de ser varón o mujer y los sentidos contruidos sobre la feminidad, masculinidad, la familia y el hogar no impactan tanto en la posibilidad de convertirse en inmigrantes sino más bien en la legitimación del movimiento relativo a quién migra, cuándo, y cómo.*

Solo cuando los presupuestos de género de los/as analistas coinciden con los expresados en las entrevistas aquello que debería ser parte del objeto de análisis se vuelve parte de lo evidente. Incluir la perspectiva de género permite así desnaturalizar categorías migratorias clásicas y someterlas, reflexivamente, al análisis sociológico transformando en el mismo género el conocimiento migratorio sobre varones y mujeres.

Un último aspecto que quisiera destacar se relaciona con los resultados del análisis realizado sobre las modalidades efectivas de la llegada de bolivianos/as a Ushuaia.

Basándonos en los diferentes mecanismos que hacen posibles y estructuran los desplazamientos hacia la ciudad, diferencié las llegadas de los “pioneros” y los/as no pioneros/as (es decir quienes usan cadenas y redes migratorias), categorías que también son utilizadas como criterios de clasificación entre los residentes de la ciudad en su vida cotidiana. El análisis de los pioneros se refiere al pasado y se expresa en la llegada de los primeros bolivianos a la ciudad a finales de la década del setenta y principio de los ochenta. El movimiento de los “pioneros” está masculinizado por tratarse de una corriente laboral producida por la demanda estacional de la industria de la construcción como consecuencia del

boom poblacional producido por la implementación de la ley de promoción industrial. Los “pioneros” son varones, obreros de la construcción que en su condición de “ya migrantes” (es decir, se trata de bolivianos residentes en la Argentina) arriban a la ciudad como trabajadores temporarios. A través de las prácticas de estos pioneros y su opción, en algunos casos por la permanencia, se genera un nicho de mercado “boliviano” en la construcción. Asimismo, el establecimiento y las acciones de los pioneros y sus familias comienzan a estructurar y conformar un *campo migratorio* permanente, que tiene entre sus elementos el tejido de redes y cadenas migratorias que empiezan a funcionar desde Ushuaia hacia otras ciudades, y luego hacia Bolivia. Entre sus efectos se encuentra la llegada de nuevos/as migrantes bolivianos/as desde la Argentina o desde la propia Bolivia. De esta manera, en la actualidad quienes van llegando encuentran redes sociales ya establecidas y una comunidad formada de emigrantes más antiguos a la cual poder agregarse.

Los/as no pioneros/as son tanto mujeres como varones enlazados en redes tanto laborales como familiares. Entre ambas categorías se encuentran a las primeras mujeres que llegan a la ciudad y que, aun cuando lo hacen mediadas por la presencia anterior de sus maridos, comparten ciertas características con los pioneros (en el sentido de la creación de un nicho de mercado propio) y, asimismo, hacen posible la permanencia de éstos.

Entre los principales resultados deducibles de este análisis, quisiera enfatizar el rol activo que los propios migrantes, a partir de sus prácticas cotidianas en pos de convertirse en residentes, tienen en la generación y transformación de un mercado laboral local “boliviano” a partir del cual se activan redes y cadenas migratorias. La llegada de los/as no pioneros solo puede comprenderse como efecto de las acciones de sus antecesores paisanos que crean las condiciones que vuelven posible gozar las características atractivas de la ciudad. Se trata entonces, de un flujo migrante por fuera de los mecanismos estatales de incentivo y control del crecimiento demográfico de la ciudad.

Asimismo, y continuando con la desconstrucción de categorías migratorias y sus clasificaciones, el análisis permite desafiar la antinomia entre migración laboral / temporal y migración familiar / permanente mostrando como una y otra se enlazan causalmente formando parte de un mismo proceso migratorio amplio y largo. Son algunos de los pioneros y los/as no pioneros/as, que suelen arribar con la expectativa de un trabajo temporal, quienes se convierten con el transcurrir del tiempo, de idas y venidas múltiples, en las familias residentes de bolivianos de la ciudad. Se disuelve así la “ilusión de la temporalidad” sobre la que reflexiona el sociólogo A. Sayad (1999). Asimismo, es la acción de los pioneros, incluso de los “temporales” los que producen la posibilidad de migraciones familiares a partir de la

construcción y activación de las redes migratorias. Quienes migran hacia la ciudad, mujeres y varones, asientan la decisión en una posibilidad real de inserciones laborales o seguridad brindada por la red, como el alcance del alojamiento, la comida, la apertura de redes laborales y sociales. Mucho más que durante la primera migración hacia la Argentina, las redes cumplen su función básica de disminuir las incertidumbres. Como parte del mismo proceso, los desplazamientos se encuentran más condicionados por estas mismas redes.

De este modo, la separación entre pioneros y “seguidores” es meramente formal, multiplicándose los lazos entre unos y otros y dependiendo unos de otros para su definición. No sólo los seguidores dependen de los pioneros para su existencia, sino que la condición de posibilidad para que los primeros pioneros se constituyan como tales depende del establecimiento de esos otros/as. No existen pioneros “activos” y “seguidores pasivos”. Por lo tanto, quienes acuden al llamado de sus parejas y quienes dependen de un lazo familiar o de amistad conforman trayectorias mediadas pero que no suponen pasividad del actor/actriz, ni mero “seguimiento” ni la exclusión de motivaciones vinculadas al mercado laboral. Se desprende de lo dicho que la suposición de que las mujeres que migran después de sus maridos expresan desplazamientos secundarios, que quedan explicados por la existencia misma del llamado (supuesto no revalidado para todo el resto de las mediaciones migratorias), devela más bien definiciones generizadas de los/as investigadores/as y no tanto descripciones de los itinerarios migratorios.

Ushuaia como escenario. La posición subordinada de la bolivianidad.

La parte dos de la tesis es, sin duda, el nudo central del trabajo de análisis donde se responden los principales interrogantes planteados en el origen de investigación. Es decir, los procesos de construcción comunitaria.

Como primer gran conclusión, debe remarcarse la importancia de comprender la particular historia fueguina y el sentido común que se ha generado en la ciudad sobre ciertas nociones tales como la valoración de la permanencia ante la sospecha constante de transitoriedad para analizar las practicas migrantes. El tipo de poblamiento fueguino y el contexto hostil generado por la geografía y el clima ha generado la fragilidad del sentimiento común hacia la ciudad, una supuesta debilidad en la identidad fueguina y el temor a las constantes “vueltas a casa”. Esto genera una obsesión por el “origen” y lo “originario” como forma de construir la identidad propia de la ciudad. Por otra parte, el modo de configuración poblacional ofrece un escenario diferente para la construcción común desde la cual es posible

volverse “fueguinos/as”. Es necesario desencializar la condición de fueguino vía el nacimiento, para permitir la inclusión del gran número de los/as no nacidos/as. Así, el modo de convertirse en fueguino/a, o ser digno de serlo, puede adquirirse con la permanencia, un elemento que por su propia definición es siempre de comprobación provisoria, por lo que debe sostenerse con continuas “demostraciones” de permanencia futura.

Pero también Ushuaia, como parte de la Nación Argentina en tanto marco de experiencias históricas sedimentadas como producto del accionar de las instituciones estatales performativas de una identidad nacional, hace propias sus formaciones de alteridad. De esta manera, el elemento indígena, aun en momentos en que se intenta recuperar a los pueblos como parte de lo “originario”, queda subsumido en la noción de territorio natural como dimensión “originaria” pero pre-histórica y alejada de la sociabilidad contemporánea. Se reproduce también la valoración diferencial sobre la extranjería permitiendo la inclusión y asimilación vía la etnificación (diferencia cultural asimilable) de ciertos extranjeros y la exclusión de otros. Este segundo grupo se ha definido históricamente en base a su racialización, es decir su construcción como grupo a partir de ciertos rasgos corporales asociados al mundo indígena.

Parte de la legitimidad de la alteridad boliviana se sustenta en los procesos históricos de construcción nacional, que convierten a los/as bolivianos/as en “otros” históricos creados y marcados simbólicamente por las elites. los/as bolivianos/as son sujetos de procesos que los alterizan de una manera “racializada”, anclados en ciertos rasgos fenotípicos asociados a la “indianidad” y significados como estigmatizantes, siempre, cotidianamente, en el pasado y el futuro. Sus prácticas, movimientos de ascenso social o permanencias se encuentran sospechados como ilegítimos, basados en una definición de extrañeza y en la imposibilidad de revertir ese lazo con la Nación Argentina y sus “nativos/as”. De este modo, a los/as bolivianos/as con rasgos indígenas, es decir pertenecientes a un grupo fenotípicamente constituido a través de la historia, se les impone una alteridad radical. A partir de estas reflexiones he sostenido la importancia fundamental de la corporalidad en tanto soporte de la racialización y sostén de las prácticas discriminatorias hacia los y las bolivianos/as.

En la ciudad de Ushuaia, se reproducen los procesos de racialización hegemónica relacionada con la construcción nacional en tanto colectivo des-marcado y sostenido como universal. En este sentido, los/as bolivianos/as ven sus cuerpos hipervisibilizados sin la posibilidad de pasar desapercibidos en espacios de sociabilidad fueguinos. Ya sea “colorizados” o “etnificados” constituyen alteridades a partir de su corporalidad heredada e infranqueable, un color “oscuro”, junto con ciertos rasgos indígenas. La racialización, por lo

tanto, vuelve siempre visible la presencia del/ de la “otro/a” denotando una presencia que es siempre sospechosa. Asimismo, se diluyen las particularidades homologando de modo externo a todos/as quienes comparten ciertos rasgos corporales. La problemática “migratoria” se entremezcla y confunde con problemáticas relacionadas con los/as descendientes de los/as bolivianos/as: los argentinos/as con origen boliviano. La nacionalidad efectiva importa mucho menos que la alteridad percibida, muchos/as “nacionales” continúan siendo vistos/as como si no fueran de aquí.

Pero también son procesos cargados de sentidos locales. En cuanto al pasado, hay poblaciones que quedan enmarcadas y subsumidas al territorio, como las poblaciones indígenas, y sólo algunos grupos poblacionales se integran al pasado legitimado de la ciudad: los/as migrantes europeos/as y los/as argentinos/as. La presencia chilena en la ciudad, así como la inglesa un poco más lejos en la historia, tiene una centralidad indiscutible para explicar su desarrollo y devenir histórico y son, sin embargo, incluidas sólo como presencia “extranjera” no integrada en la narración nacionalizada sobre el pasado fueguino. Esta misma invisibilización, proveniente de la deslegitimación de la presencia de estas poblaciones, ocurre con los/as residentes bolivianos/as en la ciudad.

Sin embargo, existe una dimensión donde lo boliviano se visibiliza y se legitima. Los bolivianos (varones) suelen ser identificados en relación con su rol de “trabajadores”, más allá de cualquier otra dimensión de su presencia, un espacio en el que son especialmente valorados. En realidad, la presencia boliviana *sólo es legítima* en tanto se origina por efecto de relaciones laborales que producen la llegada, definida como “necesaria” para la economía fueguina: la industria de la construcción. Sin embargo, la legitimación de “la presencia” vía el trabajo forma parte de una ilusión y naturalización de categorías sociales que refuerzan y reproducen la alterización de la bolivianidad y que se deslegitima ante la permanencia de los trabajadores supuestamente “temporarios”. La asociación de la bolivianidad con la fuerza de trabajo refuerza y reconstruye el supuesto de la migración boliviana en Ushuaia como “temporal”. Es, además, un modo de legitimación que sólo incluye algunas de las figuras sociales de la presencia boliviana en la ciudad, los varones trabajadores de la construcción. Todas las mujeres, los/as jóvenes y los/as mayores se ven excluidos de la suposición, aun cuando sea ilusoria, de la legitimación en tanto trabajadores temporales.

De esta manera, la definición de los bolivianos como alteridades históricas se imbrica con la historia fueguina que deslegitima las permanencias de las personas provenientes de Bolivia al suponerlas como “excesos” y “abusos” en tanto prácticas que subvierten la

necesaria demanda laboral “temporal” de trabajadores de la construcción. He mostrado como la discriminación hacia los y las bolivianos/as se expresa especialmente en la subversión de la valoración de la permanencia que se supone para el resto de los pobladores. Los trabajadores bolivianos son “necesarios” y “buenos trabajadores” pero su permanencia, que los convierte en residentes y ya no solo trabajadores, se califica como negativa, incorrecta y excesiva. Todo signo de permanencia convierte a la migración boliviana en un “problema”.

Es en este contexto en el que se produce y genera la “comunidad” conformada por asociaciones y una red de sociabilidad definida como “boliviana”. Se trata de una construcción colectiva y personal basada en las identificaciones con una nacionalidad.

Construcción(es) comunitaria(s). De desnaturalizaciones varias.

Como se desprende de los argumentos esgrimidos hasta aquí, para comprender las lógicas, sentidos, representaciones y mecanismos sociales que posibilitan la construcción de la “comunidad boliviana” se hace estrictamente necesario conocer el trasfondo de las historias particulares y sociales de quienes la realizan. Las lógicas subyacentes de la construcción comunitarias se vinculan con las formas y sentidos de las trayectorias migratorias. Asimismo, las modalidades de identificaciones colectivas se arraigan en ciertos contextos locales que enmarcan sus límites y posibilidades. Lo que quiero subrayar es que aun cuando la respuestas a los principales interrogantes planteados en la investigación se relacionan con los procesos de construcción comunitaria las categorías utilizadas para su análisis son el producto del trabajo sobre el resto de las dimensiones exploradas.

He intentado ser sumamente cuidadosa para no resolver con presupuestos elementos centrales que atañen al objeto de análisis. Para ello, partí del cuestionamiento de la propia necesidad o realidad de aquello que mi proyecto daba por resuelto: la existencia de una comunidad de bolivianos/as en la ciudad. A partir de la consideración de las propias categorías de percepción y clasificación de los/as entrevistados/as, bolivianos/as y no bolivianos/as, pude concluir que efectivamente existe un espacio “boliviano” que enmarca sociabilidades propias, genera interacciones específicas y que es denominado por quienes lo transitan y quienes lo evitan como “comunidad boliviana”. El término, tal como lo utilizo, se desprende de toda connotación a una unidad cultural o grupal que le da sustento y es utilizado como una categoría de clasificación cuyo sentido no es unívoco siendo, por el contrario, un elemento de negociación y puja constante. La “comunidad” es una categoría abierta que es dotada de de sentidos a partir de las elaboraciones de sus propios/as practicantes. Solo

diremos que para el caso analizado es *a partir* del espacio generado por acciones recíprocamente referidas de los/as bolivianos/as en la ciudad que se reconocen y son reconocidos como “comunidad” (y no al revés). Por lo tanto defino a la comunidad no como un punto de partida sino como *producto de prácticas e interacciones influenciadas por las características locales*.

Las dudas sobre lo evidente me condujo también a problematizar sobre los motivos que han tenido los/as bolivianos/as para elegir una definición colectiva atravesada por la identificación nacional en un contexto tan poco receptivo a cualquier tipo de bolivianidad. Sin querer sucumbir en un constructivismo extremo que duda de todo elemento compartido como fundamento de conformación de grupos, quería alejarme de la tentación de considerar evidente la agrupación a partir de la nacionalidad sólo por tratarse de grupo de migrantes. Aun cuando el cruce de fronteras vuelve problemático el origen nacional, debía existir un elemento adicional para comprender la elección por la asociatividad en términos nacionales que no es inmediata ante la mera presencia de connacionales en contextos pos migratorios. En este sentido es destacable la repetición en los testimonios de la condición “necesaria” de la “comunidad” para devenir en residentes bolivianos de la ciudad.

Asimismo, destaco en diversos pasajes del trabajo la dimensión construida de esta nacionalidad revivida y recreada en Ushuaia. El “origen” común forma parte de una reelaboración presente y local lo cual se muestra claramente en la reproducción de cierto guion necesario para constituirse como comunidad: establecer asociaciones, tener una virgen, organizar grupos de baile, bailar y pasar las fiestas. Pocos/as de nuestros/as entrevistados/as habían practicado alguno de estos rituales en Bolivia sino que la experiencia directa se obtuvo en otras provincias argentinas y las mediadas a partir de videos y relatos. Más que “Bolivia” lo que es representado es una modalidad de ser migrante en la Argentina convertida en sentido común.

Si bien entonces la nacionalidad es una reconstrucción local que puede ser analizada como una de las identificaciones posibles y disponibles para los/as bolivianos/as es justamente su elección y su éxito lo que debe ser explicado en la investigación. Es aquí donde se vuelve relevante la *experiencia compartida* de lo vivido como migrantes pero también, y especialmente, de las consecuencias prácticas de los discursos que los racializan y convierten en alteridades históricas. Por ello, la “comunidad boliviana” es creada y practicada por bolivianos y no bolivianos que comparten una corporalidad que significa diferencia cuyos efectos cotidianos se expresan en gestos, practicas y discursos discriminadores. Se trata de

experiencias históricas constitutivas de modos de percepción y apreciación que configuran las lógicas prácticas que enmarcan las prácticas comunitarias. La “necesidad” de contar con espacios definidos como “propios” se articula con esta experiencia compartida. Asimismo, la “bolivianidad” se vuelve algo más que el origen nacional vía el nacimiento sino que se relaciona con aquella experiencia intersubjetiva: aun los no bolivianos/as pueden hacerse parte del espacio boliviano. Especialmente los/as hijos/as argentinos/as herederos de las marcas racializadas.

Los principales elementos que aglutinan un pasado histórico vivenciado colectivamente se relacionan con el contexto hostil que Argentina y Ushuaia ofrece a los/as bolivianos/as y la dificultad de eludirlo por la visibilidad de los cuerpos racializados. La construcción de espacios “propios” en los que puede interactuarse entre “semejantes” posibilita un tránsito sin marcas que alivia la experiencia de la hipervisibilidad. En los testimonios resulta evidente que el espacio boliviano funciona, muchas veces, como “refugio” a la alterización, y como un modo efectivo de evadir las percepciones estigmatizantes sobre sus cuerpos y trayectorias. Aun así, muchos/as de los/as bolivianos/as que he entrevistado desearían poder integrar categorías más amplias y transversales que las étnico-nacionales. Existe un segundo sentido sobre la necesidad de la comunidad asociado al segundo aspecto de la racialización: la porosidad de las fronteras de la “bolivianidad”. La construcción comunitaria en clave nacional permite la elaboración de una bolivianidad específica, que puede ser distinguida de las demás alteridades con las que comparte el hecho de ser objeto de similares prácticas discriminatorias. Se trata de “existir” como bolivianos/as y a partir de allí construir una bolivianidad respetable, distinta y distinguible que permita residencias legítimas en Ushuaia. La construcción de una comunidad organizada alrededor de una nacionalidad es también *una táctica de diferenciación y de búsqueda de reconocimiento*. En este caso, la comunidad *es una estrategia de respetabilidad*.

Por otra parte, el pasado como migrantes con trayectorias móviles genera otros tipos de necesidades. El deseo de permanecer en la ciudad frágil entre todos/as los/as que han “llegado” a Ushuaia es aun más volátil entre quienes han construido sus estrategias de vida teniendo a la movilidad como recurso central. Un modo de de-mostrar ante la sociedad toda y los/as propios/as paisanos la voluntad de permanencia (en tanto condición necesaria de una ciudadanía plena) es el establecimiento de instituciones arraigadas localmente. La asociatividad local genera nudos de permanencia en una sociedad que los valora. Se trata de *la comunidad como signo de permanencia*,

Asociaciones comunitarias y sentidos en pugna

Si la comunidad es un efecto de las prácticas de los y las migrantes, la construcción comunitaria es, en gran parte, *un efecto de las asociaciones* que generan vínculos de sociabilidad a través de diferentes eventos culturales, especialmente, la celebración de la festividad de la Virgen de Urkupiña cumpliendo un papel central en el desarrollo de un discurso identitario asociado a la nacionalidad, al materializar espacios de encuentro y reconocimiento que son rápidamente desbordados por los múltiples lazos que van generando.

Se analizaron en la tesis las historias particulares de las dos asociaciones pertenecientes a la comunidad boliviana, la “Asociación de residentes Simón Bolívar” y la denominada “Devotos de la Virgen de Urkupiña”⁶⁹ que fueron fundadas en 1989 y 1994 respectivamente. El interés del análisis radica en que ambas sintetizan dos modelos en conflicto de construirse como comunidad.

La asociación de devotos se organiza específicamente en relación con la festividad de la “Virgen de Urkupiña”. En el sentido común de los varones y mujeres, migrantes y no migrantes, la festividad es interpretada como el signo incontestable de la presencia de residentes permanentes en la ciudad, “unidos” por un lazo orientado hacia un origen anclado en el país de precedencia (propio o heredado). Sin embargo, la reconstrucción de la historia de la festividad y la sociabilidad fueguina invierte el orden cronológico y causativo de las prácticas: *es la institucionalización de la festividad, organizada por un grupo pequeño de residentes bolivianos, la que tiene entre sus principales consecuencias prácticas la creación de la “comunidad boliviana” practicada en un espacio boliviano y constituida por una sociabilidad boliviana*. La festividad de la Virgen se establece como el punto de referencia de la “bolivianidad fueguina” y conforma la principal experiencia compartida por quienes se definen como parte de la misma.

La asociación de Residentes “Simón Bolívar” es conformada a partir de la permanencia de los/as temporales, con una sociedad que los integra en tanto mano de obra pero los deslegitima como conciudadanos/as. Es posible incluir entre los principales objetivos

⁶⁹ La devoción a la Virgen de Urkupiña tiene origen en Cochabamba. Se trata de una fiesta patronal boliviana dedicada al culto de los santos católicos y es concebida como pertenecientes a una localidad, un pueblo o una región, en este caso Quillacollo. En diversos lugares de nuestro país se realizan fiestas en su nombre el 15 de agosto por parte de la comunidad boliviana (ver para el caso de Córdoba el trabajo de (Giorgis 2004) Sin embargo, es la Virgen de Copacabana (madre de Bolivia) la que suele encarnar la nueva nacionalidad boliviana en el extranjero.

de la asociación de residentes una búsqueda de “integración” que pretende formar parte de una memoria fueguina que se sabe inestable y provisoria. Para ser fueguinos en construcción se vuelve indispensable revertir, o al menos desafiar y resignificar, las representaciones vigentes en la ciudad sobre los y las bolivianos/as que permanecen (especialmente aquellas imágenes que los/as describen como personas reacias a la integración o anclados en la ilusión de lo temporal) a lo que se dedica la asociación. Resulta interesante que estas estrategias en búsqueda de la legitimación de la residencia se realizan, sobre todo, “bolivianizando” al colectivo en el sentido estricto del término, es decir en una clara alusión a la nacionalidad adquirida por el nacimiento y con las características que se suponen respetables para las miradas argentinas.

El análisis de las asociaciones permitió detectar la punta del iceberg sobre la multiplicidad de las lógicas identitarias en pugna. En este sentido, he podido demostrar que la construcción de un espacio comunitario está atravesada por múltiples lógicas vinculadas a la situación de los y las bolivianos/as en Ushuaia, así como las representaciones condicionantes y habilitantes sobre los extranjeros, la movilidad y la permanencia. Los y las migrantes, en el propio desarrollo de sus vidas cotidianas, buscan práctica y reflexivamente medios para legitimar su presencia y su identidad como migrantes a partir de la red de representaciones diversas y jerárquicas que tienen “a mano” localmente. Se trata de diferentes tácticas de legitimación condicionadas por las estructuras, ideologías y representaciones que sustentan la desigualdad y las relaciones de poder asimétricas, pero al mismo tiempo funcionan como stock de recursos posibles a ser utilizados para elaborar las estrategias identitarias.

De este modo, las memorias colectivas sobre Ushuaia y Argentina abren posibilidades diferentes para “integrarse” o definirse como extranjero. Sobre estas limitaciones (o posibilidades) las colectividades de inmigrantes pueden elaborar diferentes estrategias que, por una parte, informan sobre el contexto (existe un conjunto limitado de escenarios de legitimación), y por otra, permiten visualizar los márgenes de acción de los inmigrantes en el uso de representaciones vigentes.

Con el fin de comprenderlas, he construido cuatro maneras ideales de definir el contenido básico y principal de la bolivianidad, en tanto origen compartido, que se entremezclan en la realidad compleja de la cotidianidad migrante: La reconstrucción de las tácticas fue elaborada a partir de la conceptualización de la relación entre, por un lado, los tipos de referencias reales e imaginarias sobre el “pasado” u “origen” que definen la “bolivianidad”, y por el otro, la relación proyectada con Ushuaia y su población a partir de la definición del espacio boliviano: Étnicas, nacionales (vehiculizadas por la asociación de

residentes), Laborales (asociadas a la dimensión moral que adquiere el trabajo para los bolivianos), Religiosas (relacionadas con la festividad de la virgen de Urkupiña desde la cual se construye una bolivianidad amplia, de fronteras porosas que aspira a la universalidad) y Latinoamericana / indígenas (una bolivianidad asociada a la identidad indígena transnacional o bien su latinoamericanización en clave indígena).

El análisis detallado de estas tácticas legitimadoras permite presentar el escenario comunitario como un campo de disputas no resueltas. Subrayando las pugnas y tensiones se intentó desnaturalizar las nociones comunes sobre la “comunidad” migrante, entendiéndola como producto de prácticas y negociaciones que tienen por finalidad imponer una noción de la “bolivianidad”. Pero además construye a los y las bolivianos/as como agentes capaces de organizar prácticas que responden a contextos hostiles. De esta manera, se evitó la imagen reificada de sujetos pasivos determinados externamente por discursos discriminatorios. Sobre la red discursiva hegemónica pueden generarse tácticas donde los migrantes se convierten en agentes condicionados y no en meras víctimas cosificadas y expresadas por discursos ajenos.

Por otra parte, queda demostrado que la constitución de grupos comunitarios aun cuando contenga referencias al “pasado” no siempre se basan en el como origen común que fundamenta una base objetiva para su formación. En el caso analizado, el pasado nacional permite encontrar elementos compartidos *reconocidos* por los potenciales miembros (la Virgen, las formas y normas de celebración, símbolos patrios, Simón Bolívar). Sin embargo, los contenidos de sus prácticas se construyen, sobre todo, en relación con el presente y con el contexto local en que tienen lugar (las experiencias vividas como migrantes bolivianos/as). La constitución de un grupo alrededor de “la bolivianidad” sería entonces más efecto de procesos que tienen lugar en la Argentina y producto de las prácticas e interacciones de los migrantes que la derivación necesaria de compartir cierta cultura o identificación previa a la migración.

La tesis culmina analizando las estratificaciones que produce y reproduce la construcción de la “comunidad boliviana”. Si es la referencia a experiencias compartidas la base de las diferentes identificaciones escenificadas a partir de la constitución de un espacio común de lo boliviano, es necesario recordar que estas experiencias están desigualmente compartidas y son vividas de modo diferente, limitadas materialmente por lo infranqueable de las marcas estigmatizadas. Causa y efecto de la estructuración comunitaria, sus miembros se ubican en diferentes posiciones basadas en sistemas de legitimaciones que se expresan en el producto de sus prácticas.

En la investigación se ha demostrado que los mecanismos que producen las diferencias valorativas se constituyen en relación con Ushuaia y Argentina, en tanto sociedades receptoras a las que se desea pertenecer, pero también por mecanismos internos del propio espacio boliviano. El eje central que posiciona a los sujetos en diferentes situaciones de poder se relaciona con la definición ideal del boliviano/a “integrable”. Quienes poseen marcas *reconocidas y valoradas* por el propio espacio boliviano, como asociadas a procesos exitosos de potencial integración se acercan a la definición ideal y ocupan posiciones de privilegio. Definir las trayectorias personales o familiares en términos de una creciente integración, delata una posición en el campo y estructura campos de prácticas posibles.

La narrativa comunitaria local, comprende la “integración” como el efecto de trayectorias personales orientadas a tal fin en tanto destino elegible. Se trata además de la consecuencia de una “voluntad” de integración que no todos/as los/as inmigrantes poseen. Se invisibilizan así los mecanismos previos que clasifican quiénes son “integrables” y quiénes no lo son. Por eso frente a la comunidad, lo que hay que de-mostrar es la voluntad de integración y el modo más efectivo de hacerlo, es la acumulación de credenciales reconocidas como “signos de integración”. Ahora bien, este reconocimiento, que debe ser intersubjetivo para ser eficaz, no siempre descansa en las mismas definiciones. Los significados de estar y ser “integrado/a” cambian de acuerdo a los diferentes contextos locales y nacionales.

En el caso trabajado en la tesis, los ejes de desigualdad no apuntan necesariamente a las sociedades receptoras, sino que también producen y reproducen diferencias antiguas generadas en la larga historia boliviana. De esta manera, las desigualdades propias del espacio boliviano pueden analizarse tanto con relación a estrategias de integración y búsquedas de legitimidad asociadas a la construcción de una bolivianidad respetable como a ejes históricos, acumulados y expresivos de una historia propia de la migración boliviana. Las he definido como diferencias vinculadas al “presente” y al “pasado”. Entre las últimas definí aquellas relacionadas con un “origen” relacionado con la historia de colonialidad boliviana donde se ha estigmatizado y subalternizado la dimensión andina, indígena y campesina de la población. En Ushuaia, la bolivianidad “indebida” (ajena y distante de la bolivianidad respetable e integrable) se vincula inmediatamente con un origen “indio” y “campesino” asociado a un espacio inmoral que debe ser diferenciado del “espacio boliviano”, o al menos disimulado y ocultado. De esta manera, el lugar de origen “clasifica” de modo efectivo y marca a los y las migrantes bajo la mirada de sus paisanos, quienes perciben las diferencias y le dan sentido. El resultado es que las categorías utilizadas en el sentido común local para describir a los/as

bolivianos/as se enfatizan y (re)producen entre los propios paisanos/as exitosos/as, para referirse a un grupo de ellos que justifica y legitima las caracterizaciones estigmatizadas sobre “los bolivianos” ante las miradas que utilizan únicamente los rasgos fenotípicos racializados como criterios de demarcación.

Una segunda marca del pasado se relaciona con el lenguaje y la valoración del castellano sobre otras lenguas utilizadas en Bolivia, especialmente por los grupos subalternizados. El idioma es signo de la diferencia de clases y de la separación simbólica y política del campo y la ciudad. En Ushuaia, las destrezas con el castellano, saber hablar y “discursar” en el ámbito público comunican un mundo significativo, y superan ampliamente el uso instrumental del lenguaje, marcando una posición dentro de la comunidad y hacia los/as argentinos/as.

Si bien la valoración de estas marcas es reconocida intersubjetivamente en el campo comunitario, existe en la actualidad una lucha sobre la posibilidad de que la permanencia y el tiempo como inmigrante permitan una menor incidencia de las marcas del pasado. Se trata de una disputa entre “antiguos pobladores” con huellas de origen estigmatizados pero que optaron por la permanencia y perciben sus trayectorias de manera exitosa (distinguiéndose del pasado y de los/as recién llegados/as) y un grupo de pobladores más nuevos, provenientes de otros sectores que insisten en que aun cuando la permanencia como migrante puede disimular algunas de las marcas estigmatizadas del pasado, nunca son suficientes como para borrar las huellas del origen. Disputa no resuelta que expresa el carácter conflictivo de la comunidad cuyas definiciones y estructuras son siempre provisionarias.

Por otra parte, he subrayado que las relaciones asimétricas basadas en el lenguaje y origen se encuentran atravesadas por referencias étnicas y de clase pero también y especialmente, se trata de diferencia generizadas. Las marcas de origen y la distribución desigual de las destrezas del lenguaje tienen mayor peso para las mujeres que se ven de este modo más condicionadas por un pasado que se representa como de difícil modificación. Esto lleva a la conclusión de que las mujeres son “más inmigrantes”, “menos integrables” y “más otras”.

El segundo grupo de ejes de estratificación está conformado por aquellos que pueden clasificarse como “vinculados al presente”. Con ello me refiero a dimensiones que articulan desigualdades presentes en el campo boliviano que están especialmente asentadas en el mundo significativo de la localidad de residencia. Se trata especialmente de la acumulación de credenciales de integración -efectivas, ya hechas y configuradas- a partir de una trayectoria trabajosa y exitosa. Por un lado, son credenciales referidas a la Argentina que demuestran una

“etnificación”, como proceso que no disuelve la diferencia pero la vuelve asimilable y, por el otro, hacia Ushuaia donde se debe demostrar permanencia.

La primera de estas credenciales se refiere a la *antigüedad en la ciudad* que sirve como credencial de permanencia pero que no es suficiente en tanto signo de integración si no se acompaña de otras demostraciones sobre la voluntad de permanencia.

La segunda se relaciona con *ser y estar en familia*. La historia del poblamiento boliviano en la ciudad de Ushuaia y las formas en que se ha iniciado (primero como presencia de varones trabajadores temporarios y luego como activación de cadenas), vuelven significativa la diferencia entre personas “solas” y las “familias”, que funciona en la práctica como una clasificación eficiente del tipo de residencia. Aquí las diferencias generizadas impactan negativamente entre los varones: su soltería resulta sospechosa de una residencia provisoria; sólo “la familia” puede transformar los tiempos y residencias en permanentes. La presencia de las mujeres se vuelve signo de distinción positiva en esta necesidad de demostrar deseos de permanencia e integración. A los varones se les demanda ser más que “hombres trabajadores”, para superar la imagen de “*estar siempre llegando*”.

Por último, existen signos relacionado con *trayectorias definidas como “exitosas”* y, por lo tanto, asociadas a la bolivianidad respetable. Un modo efectivo de volverse y construirse como tal es la inversión cuya visibilidad se ve recompensada con distinción en el caso de los y las pasantes de la fiesta de la Virgen de Urkupiña o es interpretada sin mediaciones como expresión de la voluntad de permanencia en el caso de la inversión en vivienda (compra de terreno, construcción, ampliación).

De esta manera el deseo de permanencia se expresa en trayectorias exitosas migratorias desde marcos tradicionales de prestigio, tales como tipos de consumo (bienes suntuosos y visibles, viviendas) e inversión local y comunitaria (especialmente en la Virgen de Urkupiña). Estas credenciales de éxito, junto con una residencia familiar y los deseos de integración, constituyen los tres ejes principales que articulan las diferencias dentro del campo boliviano, teniendo como marco de referencia a la sociedad fueguina.

Existe un último eje de diferenciación que he trabajado cuya importancia y centralidad en el marco de la investigación ameritó su análisis por separado. Se trata del posicionamiento relacionado con el tipo de vínculo establecido con el movimiento y el territorio. Este eje constituye la expresión final de la relación establecida entre los tipos de trayectorias migratorias y las formas de sedentariedad posibles de ser realizadas. La movilidad definitoria del tipo de migrantes arribados a Ushuaia vuelve problematizable la elección por la

sedentariedad, que no resulta un destino evidente. El contexto particular de una ciudad poblada por inmigrantes que se suponen en su gran mayoría como transitorios, se complementa con las historias particulares migratorias haciendo de la movilidad un elemento central sobre el cual se debe reflexionar. El análisis realizado sobre el material construido en el trabajo de campo resultó en la emergencia de *tres tipos ideales* de proyectos migratorios en la ciudad que vinculan de diferente manera la movilidad con el territorio entre los residentes bolivianos. Los/as “circulantes” definen a Ushuaia como una etapa temporal. Son mujeres y varones para quienes la movilidad, más que la sedentariedad, organiza su cotidianidad y proyecta acciones futuras. Sus vidas se instalan en lo “*provisorio*”, teniendo siempre en vista la posibilidad de moverse, distancia de los proyectos circulantes con la valoración de la permanencia en el contexto fueguino y en el propio espacio boliviano. Por el contrario, están los que conciben Ushuaia como el fin del movimiento. Entre ellos, para un grupo Ushuaia representa el último destino. Quienes integran este grupo organizan su vida en la ciudad como una estadía prolongada que garantiza la “vuelta a casa” deseada. Mucho más cercanos a los proyectos migratorios tradicionales, las experiencias se definen entre un “acá” y un “allá”, definido como el lugar al cual se desea volver. De esta manera, “allá” se construye como un espacio añorado en el que se han depositado referencias afectivas y emocionales, pero también, a veces, productivas y monetarias. No se trata de “circulantes”, porque por fuera de los territorios circulatorios perdura o existe un punto de referencia territorial, aunque no sea unívoco, singular ni evidente. A diferencia de los circulantes, los “inmigrantes” han podido definir un espacio de referencia primordial, sea Bolivia, Ushuaia u otras ciudades argentinas. Lo que distingue este tipo de trayectorias de las migraciones clásicas es la multiplicidad de espacios posibles a los que se desea “volver” dando cuenta del historial de movilidad que ha conformado las trayectorias migratorias analizadas. El lugar al que se “vuelve” marca el “final” del movimiento y no necesariamente el origen. Por último existen quienes definen a la ciudad de Ushuaia como *el fin del movimiento*. No existen casi diferencias objetivas entre este grupo y el anterior, salvo la definición de Ushuaia como destino “elegido”. En los testimonios es posible detectar dos grandes grupos de argumentos que explican la elección de Ushuaia como lugar en donde permanecer sedentariamente: los/as hijos/as o la “familia”, y el éxito económico. Estas dos dimensiones que se bifurcan en el tipo anterior (Ushuaia como plataforma de progreso necesaria para moverse a lugares elegidos por los hijos/as o familiares) se unen aquí indefectiblemente con la ciudad.

Como puede verse, el campo comunitario se encuentra atravesado por una multiplicidad de posicionamientos desiguales que fundan y expresan experiencias migratorias diferenciales.

Las prácticas migrantes y sus efectos

El recorrido analítico sobre las diferentes prácticas y mecanismos que hacen a la construcción comunitaria en la ciudad de Ushuaia permite construir a un inmigrante activo en relación con la estructuración de sus condiciones de vida. También se ha insistido en los inevitables límites a la agencia fundados en condicionamientos estructurales ineludibles. Los/as migrantes se encuentran envueltos en una red discursiva que, en gran parte, funda sus acciones “comunitarias” al proporcionar los cuadros interpretativos para la acción social y las identidades. Agregaré ahora que las propias prácticas migrantes colaboran en reforzar y reproducir esta red por la misma constitución de la comunidad.

Resultado paradójico, el modo de comprender el contexto local por parte de los y las bolivianos/as funda prácticas legitimadoras y de búsqueda de respetabilidad que generan un espacio comunitario pero que en el mismo gesto vuelve visible la permanencia, destruyendo la ilusión de lo provisorio sobre el que se basa la inclusión vía el trabajo y transforma en problemática la presencia boliviana. Los/as bolivianos/as continúan ocupando espacios marginados en la configuración histórico-social local y sus trayectorias exitosas que acumulan “credenciales de integración” en términos comunitarios son interpretadas por la sociedad toda como signos incontestables del abuso resultante de permanencias siempre sospechosas e indebidas. Los significados sobre la integración y lo “integrable” no son unívocos y, como en este caso, pueden resultar contradictorios. Por ello ha sido necesario comprender los significados de la “integración” desde el punto de vista de los sujetos que se postulan como “integrables” y su relación con las definiciones locales.

Asimismo, la búsqueda de la construcción de una bolivianidad respetable, distinta de una bolivianidad inmoral se enfrenta con la presencia constante del discurso racial que no puede borrar ningún “buen migrante”. La voluntad de integración desde la cual construir la bolivianidad respetable, se enfrenta con el límite infranqueable de la racialización de las diferencias en los discursos locales que produce la sospecha constante de una presencia “incorrecta” de los/as bolivianos/as en la ciudad.

Aun así, en términos objetivos, las políticas públicas fueguinas dirigidas a los/as ciudadanos/as residentes (y regularizados/as en su situación migratoria), habilita el acceso a

diferentes recursos y bienes públicos que permite la aspiración a la integración. Este acceso a derechos ciudadanos junto con el éxito económico vuelve posible, a ojos de los/as bolivianos/as que lo logran, definirse a sí mismos como “integrables”, convirtiendo el “deseo de integración” en una “demanda de integración”, aunque se encuentre aún solapada y no es articulada en una acción política organizada.

Los y las inmigrantes bolivianos/as en la ciudad de Ushuaia han construido en 20 años una memoria y espacios propios con la mirada siempre ansiosa hacia la sociedad receptora. No han logrado traducir la enorme ingeniería local en el disfrute de ciudadanías plenas, aun quienes cumplen con los requisitos sobre las permanencias. Experiencias móviles y contextos hostiles condicionan el horizonte de posibilidades, aun entre quienes disfrutan y gozan de éxitos laborales y económicos. La semejanza o la invisibilidad es un deseo no resuelto ante la opresión de la hipervisibilidad. La resistencia a las categorías opresivas y la construcción de un discurso de identificación propio articulado con otros grupos subalternizados es aún incipiente y forma parte de estrategias de bolivianos/as con posiciones no hegemónicas. El discurso dominante de la comunidad sigue siendo el de los integrables en una ciudad “multicultural”. Quizás las segundas o terceras generaciones, definidas exógenamente como parte de la bolivianidad negativa y racializada puedan impugnar o construir de otras maneras la relación con la ciudad y sus integraciones en su doble condición de fueguinos/as alterizados/as, de estar “adentro y afuera”. Pero esto ya es parte de otra historia.

Bibliografía general

- Aceves, Jorge (2000), "Introducción. La historia oral contemporánea: una mirada plural". En: *J. Aceves, Historia Oral. Ensayos y aportes de la investigación*. México: Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología social (CIESAS).
- Alioua, Mehdi (2009), "À la rencontre de la sociologie d'Alain Tarrius. Du paradigme de la mobilité au territoire circulatoire", *e-migrinter* (on line), 1. Enero 2009. Disponible en línea: <http://www.mshs.univ-poitiers.fr/migrinter/index.php?text=e-migrinter/sommaires&lang=fr>. 2008.
- Ameigieras, Aldo Rubén (2006), "El abordaje etnográfico en la investigación social". En: *Vasilachis de Gialdino, I (coord.). Estrategias de investigación cualitativa*. . Barcelona: Gedisa, 107-152.
- Arab, Chadia (2008), "La circulation migratoire: une notion pour penser les migrations internationales", *e-migrinter*, 1. Disponible en línea: <http://www.mshs.univ-poitiers.fr/migrinter/index.php?text=e-migrinter/sommaires&lang=fr> (consultado en noviembre de 2008).
- Arnold, Denise Y. (comp.) (1997), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, La Paz, Bolivia, Ciase / Ilca.
- Arnold, Denise y Spedding, Alison (2005), *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003*, La Paz, CIDEM/ILCA.
- Arango, Joaquín (2000), "Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración". *Revista Internacional de Ciencias Sociales - UNESCO*, 165, s/n.
- Argeri, María Elba (2005), *De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial*, Madrid, CSIC.
- Baeza, Brígida (2006), "Chilenos y bolivianos en Comodoro Rivadavia", en A. Grimson & E. Jelin, *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, 353-378.
- Balán, Jorge (1990), "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 5, N° 15-16, pp. 269-294.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1997), *Race nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Decouverte/Poche.
- Balibar, Etienne (2005), "La construcción del racismo", *Actuel Marx*, N° 38, pp. 11-28.

- Balibar, Etienne (2007), "Le retour de la race", *Mouvements*, pp. 162-171.
- Bandieri, Susana (2005), *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Barrancos, Dora (2003), "Las collas: producción y reproducción en el conurbano bonaerense", en Diana Marre, Mary Josephine Nash (coord.), *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, País Vasco: Universidad del País Vasco, pp. 177-200.
- Barros, Sebastián (2007), "Anormalidad, inmadurez e historia de los territorios nacionales: el caso de Santa Cruz", *e-Modernidades*, 3, N° 7. Disponible en línea: http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/VII/Revista_e-ModernidadesVII.htm. (Consultado en noviembre de 2008).
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc-Szanton (1992), "Towards a transnational perspective on migration: Race, ethnicity, and nationalism reconsidered", en *Annals of New York Academy of Science*, 645.
- Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela (1995), *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL.
- Benencia, Roberto (1998-1999), "El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 40-41.
- Benencia, Roberto (2004a), "Apéndice. Inmigración limítrofe", en Devoto, Fernando, *Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 433-484.
- Benencia, Roberto (2004b), "Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en la Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales", *Seminario permanente de Migraciones - Instituto Gino Germani*, Buenos Aires.
- Benencia, Roberto y Quaranta, Germán (2006), "Mercados de trabajo y economías de enclave. La 'escalera boliviana' en la actualidad", *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 60, pp. 413-431.
- Bertaux, Daniel (1997), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*. Paris: Nathan.
- Bertaux, Daniel (2000), "El dominio de la producción antropológica como apuesta de la modernidad", s/r.
- Bertaux-Wiame, Isabelle (2000), "Ici et là-bas. Des usages féminins de l'espace?", "Et pourtant elles bougent!", *A propos des mobilités des femmes*, CNRS.
- Blanco, Cristina (2000), *Las migraciones contemporáneas*, Madrid: Alianza Editorial.

- Bologna, Eduardo (2004), *Espacios de Vínculos y Espacios de Movilidad: La reversibilidad en las etapas de las corrientes migratorias*. Realizado en Caxambú-MG, Brasil.
- Bourdieu, Pierre (1980a), "Estructuras, habitus, prácticas", en *El sentido práctico*, Madrid, Minuit, pp. 91-111.
- Bourdieu, Pierre (1980b), "L'identité et la représentation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 1, pp. 63-72.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean Claude y Passeron, Jean Claude (1983), *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre (1990), "Algunas propiedades de los campos", *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, pp. 135-141.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons Pratiques. Sur la theorie de l'action*, Seuil.
- Briones, Claudia (1998), *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del sol.
- Briones, Claudia (2008), "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 9-38.
- Cacopardo, María Cristina (2002), "Mujeres migrantes y trabajadoras en distintos contextos regionales urbanos", *Papeles de Población*, 34.
- Cacopardo, María Cristina (2004), "Crisis y mujeres migrantes en la Argentina", *II Seminario de la Red de estudios de población*.
- Caggiano, Sergio (2003), "Fronteras Múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina", *Cuadernos IDES*, 1, pp. 5-24.
- Caggiano, Sergio (2005), *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires: Prometeo.
- Caimari, Lila (2000), "Una sociedad nacional-carcelaria en la frontera argentina (Ushuaia, 1883-1947)", *Primeras Jornadas de Historia del Delito en la Patagonia, organizadas por el GEHiSo y las Facultades de Humanidades y de Derecho y Ciencias Sociales*, General Roca.
- Canclini, Arnoldo (1992), *Así nació Ushuaia*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Canclini, Arnoldo (2007), *Tierra del Fuego. De la Prehistoria a la provincia*, Buenos Aires Dunken.
- Canessa, Andrew (1997), "Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia", *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*, La Paz, Bolivia.

- Carrizo, Silvina y Velut, Sebastien (2005), “Nouvelles Territorialités en Amérique Australe. Activités énergétiques et intégration dans les terres et les mers Magellanes”, *Espace géographique*, 34, pp. 161-175.
- Castles, Stephen (2000), “Migración internacional a comienzos del siglo XXI: tendencias y problemas mundiales”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales de UNESCO*, 165.
- Ceva, Mariela, (2006), “La migración limítrofe hacia la Argentina en la larga duración”, en A. Grimson & E. Jelin, *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 17-46.
- Ciarallo, Ana María (2006), “Estrategias de reproducción de familias bolivianas en el alto valle del Río Negro”, *VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural*. Quito, Ecuador.
- Cohen, Néstor (2004), “Puertas adentro: la discriminación como mirada hacia la inmigración”, *Documento de Trabajo N° 36-Instituto de Investigaciones Gino Germani*.
- Cornejo-Polar, Antonio (1996), “Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXII 176-177, pp. 837-844.
- Cortes, Geneviève (1998), “La emigración, estrategia vital del campesinado”, *T'inkazos, PIEB*, N° 1.
- Cortes, Geneviève (2000), *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines (Bolivie)*, Paris, Éditions de l'IRD.
- Courtis, Corina (2006), “Hacia la derogación de la Ley Videla: la migración como tema de labor parlamentaria en la Argentina de la década de 1990”, en *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 162-205.
- Chant, S. and S. Radcliffe (1992), “Migration and development: the importance of gender”, en CHANT, S. (ed.), *Gender and Migration in Developing Countries*, London and New York: Belhaven Press.
- Dandler, Jorge y Carmen Medeiros (1991), “Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: patrones e impactos en las áreas de envío”, en *Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina*, Buenos Aires: Planeta.
- De Certau, Michel (1999), *La Invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

- De La Cadena, Marisol (1996), *Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco*, s/r.
- De Quirós, Pilar González Bernardo (2008), “La ‘sociabilidad’ y la historia política”. Disponible en línea: <http://nuevomundo.revues.org/index24082.html>. (Consultado el 10 de julio de 2008).
- Devoto, Fernando (2004), *Historia de la Inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Diez Hurtado, Alejandro (2003), “Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador) ”, *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 117-150.
- Domenach, Hervé y Michel Picouet (1987), “Le caractère de réversibilité dans l’étude de la migration”, *Population*, 42, pp. 469-483.
- Domenech, Eduardo (2003), “El multiculturalismo en Argentina: ausencias, ambigüedades y acusaciones”, *Estudios*, 14, pp. 33-47.
- Domenech, Eduardo y Magliano, María José (2007), “Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 21, N° 62, pp. 3-23.
- Domenech, Eduardo y María José Magliano (2008), “Migración e inmigrantes en la Argentina reciente: Políticas y discursos de exclusión/inclusión”, en M. del C. Zabala Argüelles (comp.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores / CLACSO, pp. 423-448.
- FAO (2005), *Situación de la mujer rural La Paz*, Naciones Unidas.
- Farah, Ivonne (2005), “Migraciones en Bolivia: estudios y tendencias”, *Umbrales*, 13, pp. 135-168.
- Fassin, Didier (2006), “Nommer, Interpréter. Le sens commun de la question raciale”, *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp. 19-36.
- Fernández, Julia y Mastroscello, Miguel (1999), “Tierra del Fuego, entre las ‘doce cosechas’ y la promoción económica”, *Aquí se Cuenta*, INDEC, pp. 22-25.
- Floria, Pedro Navarro (2001), “El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur (1853-1879)”. Disponible en línea: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/493/560>.

- Floria, Pedro Navarro (2005), "La conquista de la memoria: La historiografía sobre la frontera sur Argentina durante el siglo XIX", *Universum*, Vol. 20, N° 1, pp. 88-111. Disponible en línea: <http://www.scielo.cl> (consultado en febrero de 2008).
- Frederic, Sabina (1998), "Rehaciendo el campo. El lugar del etnógrafo entre el naturalismo y la reflexividad", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, N° vii, Año IV.
- Frid de Fiberstein, Carina (1997), "Inmigrantes y trabajo en la Argentina. Discutiendo estereotipos y construyendo imágenes: el caso de las italianas, 1870-1900", en E. d. M. Samara, *As ideias e os números do genero. Argentina, Brasil e Chile no século XIX*, Sao Paulo, Hucitex, pp. 104-135.
- Funes, Patricia (1998), "Imágenes de la nacionalidad. 'Centenarios' de la independencia en contrapunto: Argentina-Uruguay. 1910-1930". Disponible en línea: <http://www.anphlac.org/periodicos/anais/encontro3>.
- Gamundi, Irma y Amos, Victoria (2007), "Exploraciones Micológicas en Tierra del Fuego", *Bol. Soc. Argent. Bot.*, Vol. 42, N° 1-2, pp.131-148.
- Geertz, Clifford (1995), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1991), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giorgis, Marta (2004), *La virgen prestamista*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Giustiniani, Rubén (2004), *Migración: un derecho humano*, Buenos Aires: Prometeo.
- González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008), "La 'sociabilidad' y la historia política", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en línea: <http://nuevomundo.revues.org/index24082.html> (consultado el 3 de abril de 2008).
- Green, Nancy (1995), "Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire social?", Bernard Lepetit (comp.), *Les formes de l'experience, Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, pp. 165-186.
- Green, Nancy (2002), *Repenser les migrations*, París: Presses universitaires de France.
- Gregorio Gil, Carmen (1997), "El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva de género", *Revista Migraciones*, N° 1, pp. 145-175.
- Gregorio Gil, Carmen (2004), "Revisiones feministas en el análisis de las migraciones", VII Jornadas de Historia de las Mujeres y II Congreso Latinoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género.
- Grimson, Alejandro (1999), *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: Felafacs-Eudeba.

- Grimson, Alejandro y Paz Soldan, Edmundo (2000), "Migrantes bolivianos en la Argentina y Estados Unidos", *Cuadernos del Futuro*, (PNUD), 7.
- Grimson, Alejandro (2001), "Fronteras, migraciones y Mercosur. Crisis de las utopías integracionistas", *Apuntes*, 7.
- Grimson, Alejandro (2006), "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina", en A. Grimson & E. Jelin, *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 69-98.
- Guber, Rosana (1991), *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología posmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Legasa.
- Guarnizo, Luis E. y Michael P. Smith (1998), "The locations of transnationalism", en: *ransnationalism from below*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, pp. 3-34.
- Guyot, Mireille (1968), *Les mythes chez les Selk'nam et les Yamana*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Halbwachs, Maurice (1976), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton.
- Hall, Stuart (1991), "The local and the Global: Globalization and Ethnicity", en *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton: Macmillan-State University of New York at Binghamton, pp. 19-39.
- Hall, Stuart (1992), "What is this 'Black' in Black popular culture?", *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press.
- Harris, Olivia (1985), "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer", *Revista Allpanchis*, nº 25, vol. XXI, pp. 17-42.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti*, France, Flammarion.
- Hoerder, Dirk (1995), "Mercados de trabajo, comunidad, familia: un análisis desde la perspectiva del género del proceso de inserción y aculturación", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 30.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2000), "Feminism and migration", *The annals of the American Academy*, 571, pp. 107-120.
- James, Daniel (2004), *Doña María: historia de vida, memoria e identidad política*, Buenos Aires, Manantial.
- Juliá, Eva (1998), *Una revisión crítica de las teorías migratorias desde la perspectiva de género*, s/r.
- Kanaiupuni, Shawn Malia (2000), "Reframing the migration question: an analysis of men, women and gender in México", *Social Forces*, 78, N°4, pp. 1311-1347.

- Lattes, Alfredo y Rodolfo Bertoncello (1997), “Dinámica demográfica, migración limítrofe y actividad económica en Buenos Aires”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 12, N° 35, pp. 5-30.
- Letherby, Gayle (2002), “Claims and Disclaimers: Knowledge, Reflexivity and Representation in Feminist Research”, *Sociological Research Online*, vol. 6, no. 4.
- Lins Ribeiro, Gustavo (2006), *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasilia*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Lipszyc, Cecilia (2001), “Mujeres migrantes en la Argentina contemporánea. Especial énfasis en Bolivia, Paraguay y Perú. Informe a la Conferencia Mundial de Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia”, *Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI)*, 19.
- Lipszyc, Cecilia (2004), *Feminización de las Migraciones: Sueños y realidades de las mujeres migrantes en cuatro países de América Latina*, Montevideo.
- Lorda, María Emilia y Gaido, Eloisa (2002), “Los productores hortícolas y su desarrollo laboral en el cinturón verde de Bahía Blanca, Argentina. Cambios y permanencias”, *Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales de la Universidad de Barcelona*, Vol. 6, N° 119 (43).
- Luiz, María Teresa y Schillat, Monika (1998), *Tierra del Fuego. Materiales para el estudio de la Historia Regional*, Ushuaia, Fuegia.
- Luykx, Aurolyn (1997), “Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos”, *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*, La Paz, Bolivia, pp. 189-232.
- Ma Mung, Emmanuel, Mohamed Kamel Dorai, Marie-Antoinette Hily and Frantz Loyer (1998), “Bilan des travaux sur la circulation migratoire”, *Migrations Etudes*, 19.
- Magliano, María José (2007), “Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género”, *Les Cahiers ALHIM*.
- Magliano, María José (s/f), “Las ‘múltiples presencias’ y las ‘desigualdades múltiples’ de las mujeres bolivianas en Córdoba”, *Inmigrantes bolivianos en Córdoba: sociedad, cultura y política*, en prensa.
- Maguid, Alicia (1995), “Migraciones limítrofes en la Argentina: su inserción e impacto en el mercado de trabajo”, *Revista de Estudios del Trabajo, ASET*, N° 10.
- Maguid, Alicia y Arruñada, Verónica (2005), “El impacto de la crisis en la inmigración limítrofe y del Perú hacia el Área Metropolitana de Buenos Aires”, *Estudios del trabajo*, N° 30, pp. 95-122.

- Mahler, Sara J. (1999), "Engendering Transnational Migration. A Case Study Of Salvadorans", *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 4, pp. 690-719.
- Mallimaci Barral, Ana (2005), "Nuevas miradas. Aporte de la perspectiva de género a los estudios migratorios". En: *Nestor Cohen y Carolina Mera (comp.), Relaciones interculturales: experiencias y representación social de los migrantes*. Buenos Aires: Antropofagia, 115-138.
- Mallimaci Barral, Ana (2006), *El feminismo como perspectiva metodológica*, Tesis de Maestría, Buenos Aires: Universidad de Bologna / Untref.
- Mallimaci Barral, Ana (2009), "Estudios migratorios y perspectiva de género. Apuntes para una discusión sobre la relación entre los géneros y las migraciones", *Revista Estudios*, N°2.
- Mallimaci Barral, Ana y Aluminé, Moreno (2006), "Cuando la diversidad es desigualdad. Notas sobre el análisis de las relaciones de opresión", *Fazendo Genero*, Florianópolis.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2006), "Historias de vida y métodos biográficos". En: *Vasilachis de Gialdino, I (coord). Estrategias de investigación cualitativa*. . Barcelona: Gedisa, 175-212.
- Margulis, Mario y Urresti, Marcelo (1999), *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires: Biblos.
- Mármora, Lelio (2003), "Políticas migratorias consensuadas en América Latina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos, CEMLA*, Año 17, N° 50.
- Marshall, Adriana y Orlansky, Dora (1983), "Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina", *Desarrollo Económico*, N° 89, Vol. 20, IDES.
- Martinez Pizarro, Jorge (2003), "El mapa migratorio de América Latina y el Caribe, las mujeres y el género", *Serie Población y Desarrollo. Celade*, 44.
- Massey, Douglas; Arango, Joaquín; Graeme, Hugo; Kowaouci, Ali; Pellegrino, Adela y Taylor, J. Edward (2000), "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación", *Trabajo*, Año 2, N° 3, pp. 5-49.
- Maxwell, Joseph A. (1996), *Qualitative research design. An Interactive Approach*. London: Sage Publications.
- Melegh, Attila (2006), "Migrations et discours de migration à l'ère de la mondialisation", *Outre - Terre*, 2006/4, n° 17, pp. 393-401.
- Morokvasic Muller, M. (1983), "Women in migration: Beyond the reductionist outlook", en Phizacklea, A., *One way ticket: Migration and female labour*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, pp. 13-31.

- Morokvasic, Mirjana y Catarino, Christine (2005), "Femmes, genre, migration et mobilités", *Revue européenne des migrations internationales*, 21 - n°1. Disponible en línea: <http://remi.revues.org/index2534.html> (consultado en octubre de 2008).
- Nora, Pierre (dir.) (1984), "Entre Memoria e Historia: la problemática de los lugares en Les Lieux de Mémoire; 1: La République París", Gallimard, pp. XVII-XLII. Disponible en línea: www.cholonautas.edu.ar (consultado en el año 2006).
- Novick, Susana (2001), "Un país, ¿receptor?", *Revista Encrucijadas*, UBA, N° 7, pp31.
- Pacecca, María Inés (1997), "Modificaciones en la composición por sexos y edades de los migrantes limítrofes en la Argentina, 1960-1991", *II Reunión de Antropología del Mercosur Fronteras culturales y ciudadanía*, Piriápolis, Uruguay.
- Pacecca, María Inés y Corina Courtis (2008), "Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas", *Población y Desarrollo*, CEPAL, 84.
- Pedone, Claudia (2004), *'Tú siempre jalas a los tuyos'. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Pedraza, Silvia (1991), "Women and Migration: The Social Consequences of Gender", *Annual Review of Sociology*, 17, pp. 303-325.
- Pereyra, Brenda (2001), "Organizaciones de extranjeros de países vecinos. La función social", *Revista Encrucijadas*, UBA, 7.
- Perrot, Michelle (1995), "Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa", en Gómez-Ferrer Morant, G., *Las relaciones de Género*, Madrid, Marcial Pons.
- Pessar, Patricia R. (1999), "Engendering Migration Studies. The Case of New Immigrants in the United States", *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 4, pp. 577-600.
- Piovani, Juan Ignacio (2001), "Relativismo y representación de la diversidad cultural hacia una integración de la reflexión filosófica y la investigación empírica", en: *Discusiones con León Olivier*, Universidad de La Plata.
- Poggio, Sara y Olivia Woo (2000), *Migración femenina hacia EUA*, México: Edamex.
- Portes, Alejandro (2002), "La sociología en el Hemisferio. Hacia una nueva agenda", *Nueva Sociedad*, 178, pp. 126-144.
- Portes, Alejandro (2004), *La sociología en el continente*.
- Poutignat, Philippe y Streiff-fenart, Jocelyne (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf.
- Pries, Ludger (1983), "Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación", *Revista Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano*, 51.

- Pries, Ludger (2001), "The Disruption of Social and Geographic Space: Mexican-US Migration and the Emergence of Transnational Social Spaces 10.1177/0268580901016001005", *International Sociology*, 16, pp. 55-74.
- Pries, Ludger (2002), "Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación", *Revista Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano*, 51.
- Quijada, Mónica (2000a), "El paradigma de la homogeneidad", en M. Quijada, C. Bernand & A. Schneider, *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX*, Madrid, CSIC, pp. 15-55.
- Quijada, Mónica (2000b), "Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX", *Revista de Indias* [Online], LX (219), pp. 373-394.
- Quijada, Mónica (2002), "Repensando la frontera sur Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y Étnica (siglos XVIII-XIX)", *Revista de Indias* [Online], pp. 103-142.
- Quijada, Mónica (2003), "¿'Hijos de los barcos' o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (Siglo XIX)", *Historia Mexicana*, Vol. 53, N° 2, pp. 469-510.
- Quijano, Aníbal. Colonialidad y Clasificación Social (2000), *Journal of World Systems Research*, vol. VI, n° 2, pp. 342-388.
- Quijano, Aníbal (enero-marzo de 2006), "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", *E-Latina*, vol. 4, n° 14. Disponible en línea: <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/hemeroteca/elatina/elatina14.pdf> 2006 (consultado el 2 de septiembre de 2009).
- Quijano, Aníbal (2006), "Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas", *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VII, n° 19. Disponible en línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/quijano.pdf>. 2006.
- Reboratti, Carlos (1983), "Peón golondrina: cosechas y migraciones en la Argentina", *Cuadernos del CENEP*, 24, 26.
- Recchini de Lattes, Zulma (1988), "Las mujeres en las migraciones internas e internacionales, con especial referencia a América Latina", *Cuadernos del CENEP*, 40, 17.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1996), "Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio", *Ser mujer indígena, chola birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, pp. 17-84.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2004), "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Revista Aportes Andinos. Programa Andino de Derechos Humanos - Universidad Andina Simón Bolívar*. Disponible en línea (s/r) (Consultado en enero de 2007).
- Rivière, Gilles (2007), "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, BAC - Biblioteca de Autores del Centro*. Disponible en línea: <http://nuevomundo.revues.org/index6661.html> (consultado en mayo de 2008).
- Rosental, Paul-André (1999), *Les sentiers Invisibles. Espace, familles et migrations dans la France de 19^o siècle*, Paris, ed. de la ehess.
- Sassen, Saskia (2003), *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de sueño.
- Sassone, Susana (2005), *Migración boliviana en la Argentina y religiosidad popular: Redes y cohesión social a partir de prácticas culturales*, Realizado en Toulouse, Francia.
- Sayad, Abdelmalek (1999), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Schnapper, Dominique (2005), "De l'État-nation au monde transnational", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 17, N° 2.
- Schutz, Alfred (1995), "Sobre las realidades múltiples", *El problema de la realidad Social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Segato, Rita Laura (1999), "El vacío y su frontera: la búsqueda de un otro lado en dos textos argentinos", *Horizontes Antropológicos*, 12, pp. 83-101.
- Segato, Rita Laura (2002), "Identidades políticas y Alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", *Nueva Sociedad*, 178, pp. 104 -125.
- Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus otros: Raza, Etnicidad Y Diversidad Religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sili, Marcelo E. (2005), "La Terre de Feu face à l'avenir. De la crise du territoire à la construction d'un nouveau mythe de développement ", *Espace géographique*, 34, pp. 17-28.
- Smith, Robert C. (1999), "Reflexiones sobre la migración, el Estado y la constitución, durabilidad y novedad de la vida transnacional", en Gail Mummert (Ed.), *Fronteras Fragmentadas*, México: Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 55-86.
- Spedding, Alison (1997), "Esta mujer no necesita hombre. En contra de la dualidad andina. Imágenes de género en los yungas de la paz", en D. Y. Arnold, *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*, La Paz, Bolivia, Ciase / Ilca.

- Suárez Navaz, Liliana (2005), “Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España”, *La Ventana*, 20, pp. 293-331.
- Tarrius, Alain (2000), “Leer, Describir, Interpretar. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de 'territorio circulatorio'. Los nuevos hábitos de la identidad”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Migración y Sociedad*, XXI, 33, pp. 37-66.
- Tarrius, Alain (2000), *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, Paris, Édition de l'aube.
- Tarrius, Alain; Hily, Marie-Antoinette y Costa-Lascoux, Jacqueline (2001), “Au-delà des États-nations : des sociétés de migrants”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17 , n° 2, pp. 37-61.
- Trigo, Abril (2003), *Memorias migrantes. testimonio y ensayos sobre la diáspora uruguaya*, Rosario, Trilce.
- Trpin, Verónica (2006), “Entre ser beneficiario social y trabajador Rural”, en A. Grimson & E. Jelin, *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 325-352.
- Urresti Marcelo (1999), “Cuerpo, apariencia y lucha por el sentido”, en M. Margulis & M. Urresti, *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos.
- Vacaflares, Víctor (2003), “Migración interna e intraregional en Bolivia. Una de las caras del neoliberalismo”, *Revista Aportes Andinos. Programa Andino de Derechos Humanos - Universidad Andina Simón Bolívar*, 23.
- Valles, Miguel S. (1997), *Técnicas cualitativas de Investigación Social*. Madrid: Síntesis.
- Vargas, Patricia (2005), *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Vidal Espinoza, Hernán (1993), *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*, FLACSO - Ecuador.
- Wacquant, Loic (2002), “De la esclavitud al encarcelamiento masivo”, *New left review*, n°. 13, pp. 38-58.
- Wacquant, Loic (2005), “Les deux visages du ghetto. Construire un concept sociologique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 160, pp. 4-21.
- Waldinger, Roger (1993), “Le débat sur l'enclave ethnique: revue critique”, *Revue européenne de migrations internationales*, Volume 9, N° 2, pp. 15 - 29.
- Weber, Max (1999), *Economía y Sociedad*, México: FCE.

- Young, Iris (1992), “Marxismo y Feminismo: más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual)”, *El cielo por asalto*, 4, pp. 40-56.
- Zalles Cueto, Alberto (2002), “El enjambramiento cultural de los bolivianos en Argentina”, *Nueva Sociedad*, 178, pp. 89-103.

Tablas estadísticas:

1) Radicaciones otorgadas 1992 / 2005

	Ushu*	TDF*	Ushu	TDF	Ushu	TDF	Ushu	TDF	Ushu	TDF	Ushu	TDF	Ushu	TDF	Ushu	TDF
	1992		1993		1994		1995		1996		1997		1998		1999	
Bolivia	21	22	83	89	92	92	8	8	37	37	15	15	25	25	28	28
Chile	49	164	221	828	290	918	58	121	42	123	44	143	181	237	39	86
	2000		2001		2002		2003		2004		2005					
Bolivia	37	41	48	51	27	30	40	45	40	44	92	95				
Chile	23	73	28	75	9	75	17	38	20	51	30	81				

Referencias: Ushu: Ushuaia - TDF: Tierra del Fuego

Fuente: Oficina Tierra del Fuego de la Dirección Nacional de Migraciones

2) Datos de migrantes en Argentina y Tierra del Fuego

2.1 Población por lugar de nacimiento. Año 2001

	Lugar de nacimiento	
	En el país	En el extranjero
Argentina	95,8%	4,2%
CBA	88,6%	11,4%
Tierra del Fuego	88,9%	11,1%

Fuente: elaboración propia en base a datos del Censo 2001.

2.2 Distribución porcentual de los migrantes limítrofes y del Perú según país de nacimiento, por provincia de residencia. Total del país. Año 2001

Provincia ¹	2001						
	Total migrantes limítrofes y del Perú	País de nacimiento					
		Bolivia	Brasil	Chile	Paraguay	Perú	Uruguay
Total del país	1.003.810	23,1	3,4	21,0	32,2	8,7	11,6
Ciudad Autónoma de Buenos Aires	185.420	27,0	2,9	5,1	25,3	21,0	18,7
Buenos Aires	462.235	19,2	1,7	11,0	46,0	7,1	15,0
Catamarca	806	35,0	3,7	25,6	11,8	13,3	10,7
Chaco	5.301	1,4	2,9	2,2	87,8	2,0	3,8
Chubut	23.165	9,4	0,5	86,2	1,4	0,5	1,9
Córdoba	20.535	32,7	5,0	14,0	6,8	32,6	9,0
Corrientes	5.748	11,8	20,5	3,1	50,6	3,3	10,5
Entre Ríos	5.725	3,8	6,8	6,2	11,5	2,6	69,1
Formosa	21.066	0,5	0,4	0,3	98,2	0,2	0,4
Jujuy	29.428	97,1	0,1	1,0	1,0	0,5	0,3
La Pampa	1.719	9,7	3,7	62,4	10,8	4,2	9,2
La Rioja	1.641	48,7	3,0	21,1	6,1	13,9	7,2
Mendoza	42.029	44,1	1,3	45,4	0,8	7,4	1,0
Misiones	40.510	0,3	36,8	0,7	61,1	0,3	0,8
Neuquén	31.068	4,4	0,6	91,8	0,8	0,6	1,7
Río Negro	42.633	4,8	0,4	92,6	0,8	0,3	1,1
Salta	25.565	90,1	0,5	4,8	2,8	1,0	0,8
San Juan	3.405	13,9	4,0	73,6	2,2	3,5	2,8
San Luis	3.637	20,6	2,1	55,7	5,3	9,7	6,6
Santa Cruz	22.248	5,3	0,4	91,9	1,1	0,4	0,9
Santa Fe	13.988	15,9	7,4	13,9	30,3	17,1	15,5
Santiago del Estero	755	15,1	8,2	18,1	24,2	16,0	18,3
Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur	10.556	9,1	0,5	84,6	2,8	0,6	2,3
Tucumán	4.625	51,6	3,9	12,1	7,4	19,6	5,4

Fuente: elaboración propia en base a datos del Censo 2001.

2.3 Argentina: Población nacida en Bolivia, según provincia de residencia en los censos 2001, 1991, 1980

Jurisdicción	Porcentajes		
	2001	1991	1980
TOTAL PAIS	100	100	100
Capital Federal	21,46	12,62	8,82
Gran Buenos Aires	30,15	26,36	27,81
Jujuy	12,31	20,5	26,18
Salta	9,98	14,57	14,9
Tucumán	1,03	1,58	1,4
Mendoza	8,03	9,65	7,72
Resto de Buenos Aires	8,1	6,5	5,39
Córdoba	2,94	2,94	2,85
Santa Fe	0,96	1,78	1,56
Chubut	0,94	0,87	0,43
Neuquén	0,59	0,44	0,43
Río Negro	0,9	0,47	0,56
Santa Cruz	0,53	0,17	0,2
Tierra del Fuego	0,42	0,13	0,1
Catamarca	0,12	0,07	0,08
La Rioja	0,35	0,24	0,13
Santiago del Estero	0,05	0,06	0,1
San Juan	0,21	0,13	0,2
San Luis	0,33	0,14	0,1
Chaco	0,03	0,06	0,08
Corrientes	0,31	0,34	0,59
Entre Ríos	0,09	0,07	0,15
Formosa	0,05	0,07	0,06
Misiones	0,05	0,11	0,09
La Pampa	0,08	0,13	0,13

Fuente: elaboración propia en base a datos del Censo 2001.

3) Datos poblacionales de Ushuaia

3.1 Distribución de la población según sexo y lugar de nacimiento. 2001

	Total Población	%	Varones	% total	Mujeres	% total	Extranjeros	% total	Argentinos	% total
1970	5677	100	3590	63%	2087	37%	1718	30%	3959	70%
1980	11443	100	6936	61%	4507	39%	2616	23%	8831	77%
1990	29411	100	15488	53%	13923	47%	3313	11%	26087	89%
2001	45.430	100	22.965	51%	22.465	49%	4.136	9%	41.294	91%

Fuente: elaboració propia en base a datos de Censos 1970, 1980, 1991 y 2001.

3.2 Extranjeros según país de nacimiento por sexo. Departamento Ushuaia. Censo 2001

País de Nacimiento	Sexo		
	Varón	Mujer	Total
Chile	1.319	1.286	2.605
Bolivia	497	354	851
Paraguay	49	98	147
Uruguay	67	68	135
España	29	38	67
Italia	31	33	64
Brasil	8	26	34
Peru	10	12	22
Otros	109	102	211

Fuente: elaboració propia en base a datos del Censo 2001.

Tablas conceptuales y metodológicas

1) Conformación final de la muestra

Nombre	Sexo	Edad actual	Región	Rural-Urbano	Año de llegada a Argentina	Año de llegada a Ushuaia	Edad al migrar	Destinos migratorios	Movimientos en Bolivia
Ángel	Masc.	25	Oruro	Rural	1990	1998	11	3	si
Teresa	Fem.	42	Potosí	Urbano	1986	1990	25	4	si
Miriam	Fem.	36	Potosí	Urbano	1986	2000	24	1	no
Graciela	Fem.	28	La Paz	Urbano	1995	1999	19	1	si
Elvia	Fem.	30	Oruro	Rural	1994	2002	20	6	si
Marcela	Fem.	36	Cochabamba	Urbano	1991	1996	21	1	no
Alcira	Fem.	70	Oruro	Rural	1970	1985	8	3	no
Félix	Masc.	50	Potosí	Urbano	1966	1986	11	1	si
Katia	Fem.	34	La Paz	Urbano	1999	2000	20	4	si
Ale	Masc.	25	Cochabamba	Rural	2005	2005	25	1	si
María	Fem.	48	La Paz	Urbano	1999	2003	42	1	no
Gladis	Fem.	22	Cochabamba	Rural	2002	2002	19	1	si
Germán	Masc.	ns/nc	Sucre	Rural	1981	1987	17	2	si
Herminia	Fem.	ns/nc	Cochabamba	Rural	1975	1987	8	2	no
Marina	Fem.	44	Cochabamba	Rural	1964	1983	5	2	no
Estefanía	Fem.	73	Sucre	Rural	1963	2004	ns/nc	5	si

Mérida	Masc.	51	Cochabamba	Rural	1971	1983	16	6	si
Norma	Fem.	40	Potosí	Rural	1977	1996	13	3	si
Gerarda	Fem.	27	Cochabamba	Rural	1986	1996	18	2	si
Lola	Fem.	57	Potosí	Rural	1975	1992	28	3	ns/nc
Meri Coppa	Fem.	41	Potosí	Urbano	1983	1992	20	3	ns/nc
Berta	Fem.	29	Cochabamba	Rural	1992	1999	16	2	si
Neysa	Fem.	21	Cochabamba	Rural	1999	2004	16	5	si
Claudia	Fem.	30	Cochabamba	Rural	ns/ns	ns/nc	ns/nc	4	ns/nc
Sr. Coppa	Masc.	44	Potosí	Urbano	ns/ns	1992	ns/nc	4	si
Sr. Kolque	Masc.	65	Potosí	Rural	1959	1974 (en 1975 llega su mujer)	14	Muchos lugares	si
Cecilio Matías	Masc.	42	Oruro	Urbano	1983	1987	20	4	no
Celsa Gómez	Fem.	42	Tarija	Urbano	1981	1991	17	4	no
Riobana	Fem.	17	Cochabamba	Rural	2004	2004	16	1	no
Walter	Masc.	60	Potosí	Urbano	1965	1978	18	Muchos lugares	no
Iglopio Ríos	Masc.	60	Potosí	Rural	1963	1983	9	3	ns/nc
Alejandra Aramayo	Fem.	57	Potosí	Rural		1987	35	3	si
Esfraín Vargas	Masc.	70	Cochabamba	Rural	1953	1980	23	Muchos lugares	si
Juana	Fem.	57	Cochabamba	Urbano	1976	1978	25	2	si
celia Santa Cruz	Fem.	57	Cochabamba	Rural	ns/nc	1993	ns/nc	4	si
Cristina	Fem.	42	Cochabamba	Rural	ns/nc	2000	18	2	si
Petronila Camacho	Fem.	51	Cochabamba	Rural	1975	1982	19	6	si
Elizabeth	Fem.	42	Potosí	Rural	1983	1985	20	2	no

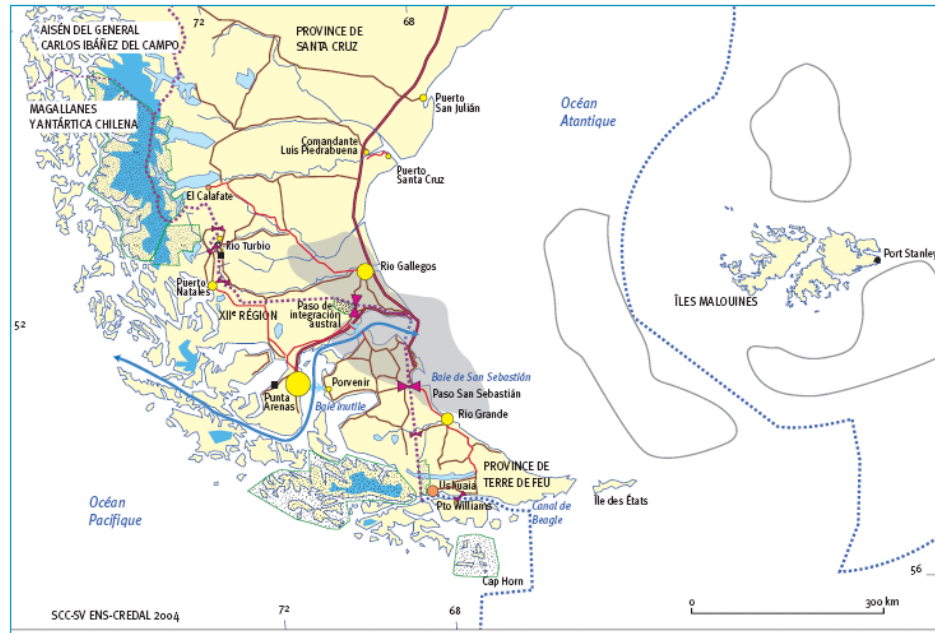
Oscar Cuevas	Masc.	60	Potosí	Urbano	1972	1984	22	5	si
Ema	Fem.	55	Cochabamba	Urbano	1966	1981	15	2	si
Hilton	Masc.	40	La Paz	Urbano	2000	2000	ns/nc	1	si
Policarpio	Masc.	37	Potosí	Rural	1993	1993	23	1	si
Filomena	Fem.	40	Potosí	Rural	1983	1995	15	3	si
Alicia	Fem.	65	Oruro	Urbano	1966	1993	24	3	si
Margarita	Fem.			Urbano		1994		2	no

2) Línea de tiempo

	1987	1988		1989	1991	1992	1994	1995	1999	2000	2006	2008
Asociaciones	Surge la idea de la asociación de residentes .	Primer programa de radio; primer conjunto folklórico: Rumi llaxta	Primer llamado a la comunidad. Inicio de la Asociación de Residentes	Primer participación en el Carnaval de Ushuaia	Primer fiesta del 6 de Agosto	Surge la idea de traer la imagen de una Virgen.	Llegada de la imagen de la Virgen. Se crea la asociación de devotos.	Primer festividad de la Virgen de Urkupiña. Creación de Salay	Caporales Tinkus	Personería jurídica de la Asociación	La bombonera	Llegada de la virgen de Copacabana
Observaciones						Disputas por tipo de Virgen y se elige a la virgen de Urkupiña por la alta presencia de cochabambinos.						Nuevos circuitos de bolivianidad

MAPAS

1. Tierra del fuego



2. Mapa Turístico. (No se ve la zona boliviana)



3. Ubicación de la zona boliviana

